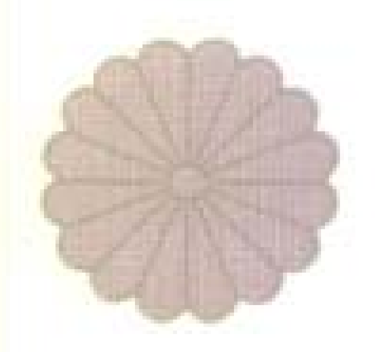
近代日本思想史

第一卷

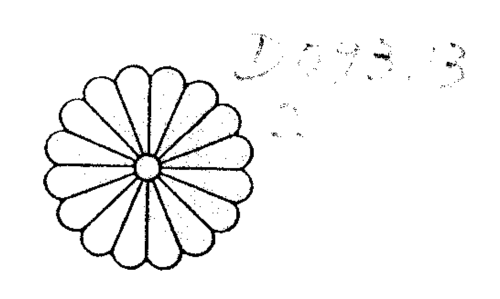
［日］近代日本思想史研究会 著



日本丛书·日本丛书

日本丛书·日本丛书

商务印书馆



日本丛书



近代日本思想史

第一卷

〔日〕近代日本思想史研究会 著

马 采译

商 务 印 书 馆

1992年·北京

近代日本思想史研究会著
近代日本思想史
第一卷
東京青木書店，1959年

日 本 丛 书
近 代 日 本 思 想 史
第 一 卷
〔日〕近代日本思想史研究会 著
马 采 译

商 务 印 书 馆 出 版
（北京王府井大街36号 邮政编码 100710）
新华书店总店北京发行所发行
北京第二新华印刷厂印刷
ISBN 7-100-01305-4/B·185

1983年3月第2版 开本 850×1168 1/32
1992年6月北京第3次印刷 字数 132 千
印数 1 800 册 印张 5 5/8
定价：3.20 元

《日本丛书》出版说明

我馆历来重视组译日本学术论著。三十多年来，已出版有关日本哲学、政治、经济、文化、历史及宗教方面的译著一百多种，加上最近所组新译，已初步形成系列。为便于读者研读，现汇编为《日本丛书》印行。第一辑选目，刊印前曾征求学术界意见，幸蒙赞许，但仍难称美备，深望海内外读者有以指正。

此次汇编出版前，曾对各书体例、译名略作调整，有几种系据原纸型重印，不及一一改订，尚希垂察。

编　者

1991年4月

译者前言

《近代日本思想史》是从日本“幕末”(封建末期)到第二次世界大战结束这一历史时期的日本思想通史。全书共四卷，正文占三卷；末卷是《年表》，作为全书附录(此卷未译)。

第一卷从“幕末”到明治专制政权的形成，为近代日本资产阶级思想的创立时期。第二卷从明治二十年代到大正十年代，是日本资产阶级思想进一步发展，并与新兴无产阶级思想进行斗争的时期。第三卷从大正十年代到第二次世界大战结束，是日本无产阶级思想发展并和法西斯化的资产阶级思想进行激烈斗争的高潮时期。

本书于1956年初版，译本是根据1959年第二版译的，早于1965年译出，此次付印又校订一遍。本书的主编人远山茂树(1914—)横滨市立大学教授、日本近代史学者；山崎正一(1912—)法政大学教授、东京大学名誉教授、比较哲学学者；大井正(1912—)明治大学教授、社会思想史学者。执笔人宫川透、土方和雄、小松茂夫、古田光等则是研究近代日本思想史的后起之秀。日本近代思想史是值得我们注视并加以研究的课题，本书所提供的史料和观点，我们应当用分析的眼光来看待。对于当前我国研究日本近代史和日本思想史的人，此书可权作参考。同时，对于了解当前日本知识界一部分学者的思想、观点，乃至治学方法，本书也可能不无帮助。这就是我们翻译出版本书的目的所在。

书内脚注都是由译者或编者所作，一并在此交代，不另一一注明。

1982年7月

第一卷目次

原书编者的话

这部《近代日本思想史》(共四卷)是试图作为近百年来在我国出现的各种思想的通史而编写的。关于这一时期的我国各种思想，过去多半是由日本民族文学和日本历史的研究家作了一些阐述，而在哲学领域里，除了少数例外，可以说几乎没有人研究这方面的问题。参加本书编写工作的"近代日本思想史研究会"的成员，大部分是专门研究哲学的新进。这部书作为近代日本思想史的通史，还是第一部比较认真的作品。在现阶段，这不能不说是一次大胆的尝试，而其所以能够实现，应该完全归功于从事哲学研究的年轻学者们的热情。

迫使日本人民付出巨大牺牲的太平洋战争和战后时期的剧烈动荡，事实上是对于我国近百年来的近代史进行着批判。这种批判，要不是通过日本人的思想本身的改革，就不可能进行得正确。为此，必须撇开日本近代思想迄今为止的形成过程，而从根本上对于思想本身重新加以阐明。把必须摒弃的加以摒弃，应该继承的继承下来，这是我们的任务。不错，我国的近代思想是由于输入和移植了欧洲思想而形成起来的。但是，通过战后十年间的体验，我们确信：我国近代思想的独创性是在于它植根于人民大众的生活感情，并把这种生活感情表现为确切的理论，使之成为走向未来康庄大道的一张蓝图。在我国近代思想的形成过程中，我们可以发现许许多多在这个意义上的独创性。正是这些东西，应该成为我们当前的思想改革的基础。

近代思想在我国的形成过程，也是日本人的生活感情同具有

世界性的近代欧洲思想交锋对阵的过程。对于这一问题的分析，可能成为从世界史的观点来明确掌握近代思想的开端。对于我国古老的传统思想来说，这也将成为从世界史的角度进行探索的第一步；而这种传统思想，过去由于受到民族自卑感的另一极端——夜郎自大的解释而不止一次地充当了反动的思想工具。

这部书是由“近代日本思想史研究会”的成员在一些专家的协助下写成的。附记于此，以表谢忱。

编辑委员

远山茂树

山崎正一

大井　正

1956年7月

第一卷说明

从实际着手编写以来，经过将近一年时间，才完成这本《近代日本思想史》第一卷。花费这么多时间，是否取得了相应的成果，我作为执笔人之一，对此深感不安。

日本近百年来的思想发展过程，对于战败后的我们来说，是一个亟待深刻探讨的重要课题。最近十年来，在这个问题的探讨上，出现过从各个角度进行的部分尝试。然而，这个问题不能仅仅停留在部分的探讨上，它要求我们进行全面的、广泛的处理。因此，各方面都切盼一部具有连贯性的近代日本思想通史出现，以便作为上述探讨的客观线索，这是很自然的事情。我们这些属于比较年轻一代的研究者，所以敢于着手这件可以说是不自量力的工作，无非是因为我们对于这个课题的重要性比别人有更加深刻的感受，比别人更加迫切需要一部供我们自己进行探讨用的具体资料。我们在工作中，尽管取得了许多先生和前辈的恳切指导和帮助，但是错误和缺点仍恐不免。因此，我们决不是一般地表示谦虚，而是衷心期待着读者给予毫不客气的批评，并且切盼这个试验性作品能够成为一块跳板，使这个课题的全面研究取得进一步的发展。这部书如能在这个意义上起到一种前驱作用，对我们来说将是喜出望外的。

第一卷，从年代上说，包括幕府末期到明治二十年代前半的一段时期；从内容上说，首先把德川末期的思想动态归纳为四个代表性的思潮来写起，接下去分析了明治维新以后，在上述这些思潮的发展变化的基础上，作为性质完全不同的思想体系而移植过来的

欧洲自由主义，分析了它怎样起到尽管不够彻底的启蒙思想作用的经过和它的构成。其次是自由民权思想，它继承了启蒙思想的一切可以吸取的东西，并且通过走向民主主义的方向而克服了启蒙思想的局限性。关于自由民权思想，是从它的内容和构成、它同自由民权运动的联系、它同欧洲思想的关连、它的代表人物等等许多方面进行阐述的。最后介绍了作为自由民权思想的直接对立物，并且通过同它的斗争和胜利而建立起来的明治绝对主义。关于这一思潮，是通过分析它的形成过程和若干基本局面，来阐述它的思想基础的。

在编写上作了如下的分工：第一章和第二章由宫川透执笔；第三章由土方和雄执笔；第四章的一、二、三各节分别由土方和雄、小松茂夫、古田光执笔。各部分的执笔人把初步整理出来的草稿拿到"近代日本思想史研究会"的例会上发表，经过会员和作为顾问的诸前辈的讨论和批评，然后写成定稿。

不过，脱稿之后，由于我们自己的水平有限，又采取了问题史的叙述方法，以致许多缺点和挂漏之处都明显地暴露出来了。对于这些，我们准备在听取读者的批评指正之后，分别加深每个人的研究工作，以期纠正。

土方和雄

1956年7月

第一章　幕末的各种思想

一　“徂徕学”[①]的登场

在叙述近代日本思想之前，有必要先就这个时期以前的、幕府末期的各种思想进行一番考察。在本章则只限于叙述以下四个思想形态：“徂徕学”、安藤昌益的《自然真营道》以及“国学”和“洋学”。这些思想在元禄、享保时期[②]以来的德川幕藩体制在政治上、经济上发生动摇和崩溃的过程中，分别起了思想体系的作用，另一方面又和“绝对主义”[③]的近代日本思想有着联系。特别是自从荻生徂徕（1666—1728年，宽文6年至享保13年）根据“作为”的人格的立场，批判并扭转了林罗山的“朱子学”世界观以后，一直到佐久间象山（1811—1864年，文化8年至元治1年）“东洋道德，西洋艺术”的思想——这一段幕末思想史的基本动向，一言以蔽之，可以说就是“绝对主义”思想的前奏。

在元禄、享保时期以前，也就是说在幕藩体制的成立期乃至稳定期，作为德川封建统治的世界观的支柱，居统治地位的，就是“朱子学”的世界观。它的代表者“朱子学派”的中心人物就是林罗山（1583–1657年，天正11年至明历3年）。林罗山历仕家康、秀忠、家光三代将军，参预了创始时期的幕府统治，作为官学思想家居于

① 荻生徂徕（1666—1728）的学说。

② 元禄时期指1680—1709年近三十年间，是江户时代封建文化高潮时期。荻生徂徕的生活年代约当于这个时期。享保时期指1716—1733年的十八年间。元禄和享保这两个时期是德川幕府统治的最盛期，同时也是它面临第一次危机的时期。幕府的第一次改革就是在享保年间进行的。

③ 是 absolutism 的译语，由于考虑到日本天皇制不同于一般的专制制度，故仍保留“绝对主义”这一名词。

极重要的地位。德川封建制创始时期的统治者，压制了战国时代[①]“下克上”的风气并且终于在统一天下之后，以贯通在封建武士团上下的主仆关系，和家长中心的家族内部统制关系为核心，建立了封建的阶级组织。但是他们并不想把这种阶级组织局限于统治阶级的封建武士团内部，他们给自己提出的任务是要把这个阶级组织推广到被统治阶级的“农工商”阶级的底层，从而把日本全国放在自己的完全统制之下。因此，他们给了“朱子学派”这些官学思想家们以这样一项任务：建立一种思想体系来从理论上拥护德川封建制的统制和封建的阶级组织，并使之正统化。“朱子学派”主张“五伦”道德为贯通人类一切社会结合关系的永恒不变的原理，从而把当时的封建社会的人与人之间的关系和社会秩序加以绝对化，它就是以这个主张来完成这项任务的。具体地说，“五伦”道德，特别是君臣、父子、夫妇的“上下贵贱之义”的永恒性，是以“朱子学”的所谓“理气之说”或“天人相关”的原理为基础的。根据“朱子学”，天地万物都是由“理”和“气”结合而成。“理”被称为“太极”或“诚”，是宇宙最终的根据，是内在于万物的普遍原理，它由于“气”的作用，显现而为万物，取得特殊的具体的形态。“理”内在于人心的时候，便成为本然之性，即先天的本性，同时又作为“五常”，规定着人类根本社会结合关系的“五伦”。这样，“朱子学”的“五伦”道德的永恒性，是从那作为先天本性而内在于人心的宇宙最终普遍原理——“理”中得来的。换句话说，贯通在人类社会一切结合形式之中的“五伦”道德的永恒性，是从自然界的最终原理——“理”中引申出来的。

“天自在上，地自在下，上下之位既定，则上贵下贱；循此上下而可知自然之理有序。人心亦然。上下不违，贵贱不乱，则人伦正，人伦正则国

① 指1467—1590年这一时期，即自应仁之乱起到丰臣秀吉统一为止的一段历史时期。

家治，国家治则王道成，此礼之盛也。”（林罗山:《经典题说》）

如上所述，“朱子学”用“理-太极”的原理，把自然界和人类社会合而为一，利用自然界的秩序，即天地的空间、上下的关系，来说明人类社会的价值上的上下关系，从理论上把君臣、父子、夫妇的“上下贵贱之义”加以合法化。这样，“朱子学”的世界观对于以将军家[①]为顶点、以农奴阶层为底层的封建的社会秩序，提供了形而上学的基础，从而把幕藩统治当作永恒不变的东西而加以正当化了。“朱子学派”的世界观能够作为官学的思想体系，即作为“修身齐家治国平天下”的“封建道德学”，在稳定期的德川幕藩时代占居统制地位，其理由就在于此。但是，在德川幕藩体制的稳定期，能够作为占居统治地位的世界观，对一切人都有说服力的“朱子学”，到了林罗山死后，由于中江藤树[②]的倡导而“阳明学派”抬头，山鹿素行和伊藤仁斋[③]创始了“古学”，它就逐渐有了分化的迹象，在它的体系构成上也逐渐发生了变化。这是由于如下的理由。

如前面所考察，“朱子学”的世界观是以“天人相关”“天人合一”这种“自然法则”的原理为基础，从自然界的原理引申出人类社会的现实秩序。其实，依靠自然界的原理来给特定的现实的社会秩序提供基础并加以保证的这种以“自然法则”为出发点的想法，只有当现实的社会秩序本身非常稳定，以致被认为那就是固定的自然秩序的时候才能够推行。因此，到了社会的现实秩序失掉了稳定性，以致随时可以发生变动的时候，那种给现实秩序提供基础的逻辑——“自然法则”的想法，必然要丧失它的威力。这就是说，

---

① 指掌握政权的德川征夷大将军的家族。

② 中江藤树（1608—1648年，庆长13年至庆安元年）是日本阳明学派的创始人，彻底的主观唯心主义者。

③ 山鹿素行（1622—1685年，元和8年至贞享2年），伊藤仁斋（1627—1705年，宽永4年至宝永2年）都是“古学派”的始祖。所谓古学派就是反对“朱子学”和“阳明学”，企图研究儒学原典以阐明孔孟学说真意的复古学派。

用自然法则给社会秩序提供基础，一方面具有稳定社会的作用，但另一方面也要以社会的一定程度的稳定性为前提(丸山真男：《日本政治思想史》，1952年，第二章第三节“徂徕学中的转变”)。因此，我们说“朱子学”的世界观，作为稳定期的德川幕藩体制下居统治地位的世界观并具有左右人心的说服力，正因为它是在稳定期推行的；相反地，它所以在元禄、享保时期以后逐渐丧失了作为统治的世界观的威力，也正因为幕藩体制进入了动摇和崩溃的过程。这时新兴了“阳明学派”，并出现了“古学派”，这就清楚地证明了这个时代的变动。

德川幕藩体制为了防止崩溃，曾进行过三次大改革。当第一次改革，即“享保改革”(1716年，享保元年)，由八代将军吉宗着手进行的时候，这个幕藩体制早已进入了第一次崩溃过程。“朱子学”自然秩序观的全面丧失威力，也大致是从这个时期开始的。

正当德川封建制下的社会秩序发生上述变动的时候，作为与此相对应的思想体系，是荻生徂徕从儒学的另一立场，即从人的“作为”的立场批判了“朱子学”的自然秩序观，并建立起“古学”的。

荻生徂徕所尝试的所谓“儒学”世界观的转变，简单说来，不外就是把自然秩序的逻辑转变为人的“作为”的逻辑。在徂徕看来，“道既不是事物当然之理，也不是天地自然之道，”它不外是“圣人所建立之道”(《徂徕先生答问书》下)。如前所述，“朱子学”的想法，即“自然秩序”之逻辑的特点，是站在直接地把“宇宙的自然”和“人性的自然”等同起来的连续观上面，而且是以前者作为后者的基础的；而“徂徕学”却否定了人类现实的秩序以“自然秩序”为基础的想法。这就是说，“徂徕学”首先把“阴阳五行”这些儒教哲学的概念，当作“圣人”为了“治国平天下”而行使的“术”，即作为手段来把握；其次提出“夫道乃先王所立，不在天地自然之中”(《辨名》下)的说法，假定了“先王”这个历史的实在，主张“道”即“礼乐刑

政”，是由“先王”创造出来的。而且“徂徕学”认为，创造出人的行为规范的，并不只限于“尧舜禹汤”那些古代圣人，还有各时代的许许多多的圣人君子的“作为”。徂徕在这里把八代将军吉宗假定为当前“作为”的“主体”。这就可以看出“朱子学”认为现实的社会秩序是以“自然法则”为基础的，所以是绝对的；而“徂徕学”则认为这种社会秩序是“先王”“圣人”“君子”等“人”所创造出来的，所以是相对的，从而是可以改变的。“朱子学”主张现实的社会秩序是不可“变革”的，而“徂徕学”则主张它是可以“变革”的。

德川幕府的三大改革：“享保改革”(1716 年)、“宽政改革”(1787 年)、“天保改革”(1841 年)，在某种意义上都是对于德川幕藩体制实行“变革”的企图。“徂徕学”所以能够成为第一次改革，即“享保改革”的思想体系，正因为它是具有由“人”来进行“变革”的理论。但这三大“改革”都以“复古”为基调，它的目标不外是阻止商业资本的发展，维持封建的身份等级制秩序。“徂徕学”是在“先王”之“道”中看到了社会秩序真正姿态的所谓“古学”，而且它认为“变革”现实社会秩序的是作为“先王”的后继者的将军的“作为”。这就是说，徂徕所期待于吉宗的，就是恢复自然经济，借此以阻止商业资本的抬头，使封建的再生产过程顺利进行。徂徕所说的由上而下的“制度的重建”，就是这个意思。“徂徕学”一方面使封建道德学的罗山朱子学有了一百八十度的转变，从表面上看来，尽管它似乎采取了对于德川封建制进行尖锐批判和促进资本主义发展的逻辑形态，而实际上则是发挥了新的封建反动思想体系的机能。其所以如此，是因为它是从封建道德学的内部来寻找批判封建道德学的立场，又把德川封建制的“改革”的领导权交给了封建统治者的缘故。“徂徕学”在德川幕藩体制遭到第一次危机的元禄、享保年间建立起来，同时作为思想体系拥护了封建反动的“享保改革”的历史必然性，可以说就在这里。

如上所述,“徂徕学”作为加强德川幕藩体制的反动思想体系,虽然为“享保改革”服务,但是它却包含着反对根据“自然法则”把社会制度加以绝对化的“人”的“作为”,亦即“变革”的逻辑。这就是说,它承认以封建君主的统治为前提的社会制度的改良和发展。在这里已经有了佐久间象山的“东洋道德,西洋艺术”的思想结构,并且为明治绝对主义的“思想官僚”的“由上而下”的启蒙运动作好了准备。总之,“徂徕学”是“由上而下”的,又是采取“复古”形态的改革思想。

二　安藤昌益的《自然真营道》

如前面所看到的那样,“徂徕学”所提倡的并且由八代将军吉宗通过“享保改革”所着手进行的幕藩体制的加强工作,从经济上看来,就是通过恢复自然经济来阻止商业资本的抬头,从而使封建的再生产过程得到顺利进行。由于幕府所采取的,与时代的趋势背道而驰的“复古”政策而加剧的德川封建社会的各种矛盾,必然地,不能不在封建经济的承担者——农民的生活上集中地表现出来。由于商业资本的抬头和商品经济的发展,农民被迫站在生活的歧路上;他们负担了比过去加倍的封建贡租。随着封建制的衰颓,由于频繁发生的饥馑而生活受到严重威胁的农民,在全国各地举行了绝望的“暴动”。从关东到东北地方盛行的溺婴,也是从这个时期开始的。近年来因《被遗忘了的思想家》(诺曼[1])而知名的安藤昌益(生殁年不详[2])从事活动的宝历年间(1751—1763年),正是这德川封建社会矛盾尖锐化的时期。在东北偏僻农村与农民一道体验着那袭击农村的德川封建社会的危机和各种矛盾,从彻

[1] Norman, E.Herbert, 1909年出生于日本的加拿大人,日本历史研究家,著有《日本维新史》、《被遗忘了的思想家》等。

[2] 近年来通过部分学者的研究和考证,一般把安藤昌益的生卒年代定为1703—1762年。

底的劳动农民的立场，组织并编写那庞大的自然哲学体系——解决矛盾的药方«自然真营道»的，正是安藤昌益这个人。

在昌益看来，这种不能容忍的农民的贫穷化，是由于社会上存在着以武士阶级为顶点的"不耕贪食之徒"的缘故，这种人自己不去进行流汗的劳动生产，也就是说，不从事"直耕[1]而夺取"众人直耕的产品"。也就是说，这是由于"治于人者食人，治人者食于人"(«孟子»)这个原则，在社会制度上被承认为当然之事的缘故。然而这是不合理的颠倒，不是人类一生下来就这样的。这不外是大家亲自劳动、生产、生活的"自然之世"，不知被什么人，在什么时候，改变为"不耕贪食之徒"统治"直耕"的"众人"的"法世"罢了。更明确地说，把"自然之世"改变为"法世"的，正是那些"圣人"。所谓"五伦"的道德，"士农工商"的身份秩序，都是"圣人"创造出来的。因此，"法世"的各种矛盾和不合理，是可以由于复归到"圣人"的"作为"以前的"自然之世"而得到解决。昌益不得不作出这样的推论。而且昌益并不是把复归到"自然之世"这个构思描绘为一种"复古"的姿态，这可从他把"荷兰"设想为模型这一点看得清楚。他的构思是面向将来的，同时也是现实的。

昌益是通过这样一种形式来提出他对于消除和根绝一切剥削和统治的要求的；他把自己的自然哲学——"活真自行"的"互性具足之妙道"同那些使剥削的压迫合理化正当化的各种思想体系对立起来，借此揭穿这些思想体系的虚伪性，并加以批判。他说这些虚伪的思想体系，都是"自己不耕而盗窃众人直耕之天道，贪食众人之余粮"的货色。在这里，他列举了"伏羲、神农、黄帝、尧、舜、禹、汤、文、武、周公……世世代代之圣贤学者从释迦……到日本的厩子[2]以及世世代代的学者：道春[3]、徂徕"等人的所有学说。

① "直耕"，安藤昌益的自造语，即直接参加农业生产的意思。

② 厩子，即圣德太子(574—622)。

③ 道春，即林罗山。

在昌益看来，“自然之世”的人是通过“直耕”，即自己劳动而生存的。同样地，宇宙的自然也是通过“自感”（自己运动）而存在的。包括人类在内的天地万物，就其本来的姿态，即自然之相来说，是“活真自行”（自己运动）的。更详细地说，就是天地自然的一切万物，在其自己运动的“活真自行”这一点上，是“互性”地（相关地）相互联系的。换一句话说，就是：“互性”的“活真自行”（相关的自己运动）正是天地万物的自然之相。生死、天地、男女、善恶、是非、上下、治乱等对立概念都是相关的——“互性”的东西。

然而，“以一切古圣释、老、庄、厩为首，所有书卷都是只言明德明心明知，而不知互性的存在，”“不去表达自然真道的本体——直耕的妙序，而妄自建立天地、日月、男女、君民、佛众、上下、尊卑、善恶等一切对立的教门，盗取二而一的真气——真道，以迷惑天下。”这就是说，在昌益看来，天地自然万物，就其自然的姿态来说，是“互性”的，即“二而一”的，必须作为对立物的统一来具体地把握；可是在“法世”，却被“二别”地，即分别地悟性地把握，而不是统一地，没有区别地把握。“法世”的各种矛盾、不合理，不外是由于圣人贤者的这种“二别”的，即分别的、悟性的思想方法所固定化绝对化的结果。例如，本来“天地是一体，无上无下，一切是互性”的，可是圣人贤者却分别地悟性地把两者分别开来，给予价值的上下关系，因此就产生了君臣、父子、夫妇之间的“上下贵贱之义”。

这样，昌益把他的“活真自行”的“互性具足之妙道”和作为封建统治者统治人民的工具的儒佛思想对立起来，从思想上揭露它的虚伪性，对它进行批判。而且这种批判是彻底地站在劳动农民的立场上面来进行的。这是农民的民主主义的思想。但是，昌益的“自然之世”的构思，在当时的日本，结果只是一个“空想”。也许正因为它是“空想”，所以才能够这样彻底。他能够“空想”没有“不耕贪食者”（剥削者）的相互扶助的共同社会，但是他想不出达到这

个社会的办法。他把这个社会的到来推迟到“百年之后”，即推迟到永远的将来。昌益之所以停留在“空想”，是因为他没有掌握到能够使它实现的社会力量——正在封建社会内部逐渐抬头的农民以外的劳动者的力量。昌益不得不作为“被遗忘了的思想家”而陷于孤立的理由也就在这里。

因此，昌益的思想不能说是对明治初期的近代化有直接影响。但是，在日本的近代思想的潜流中，却存在着昌益的这种农民的乌托邦，在明治初年早就提供了接受俄国民粹派思想的地盘。总之，安藤昌益个人的名字是“被遗忘了”，然而产生昌益的现实却不曾“被遗忘”，而且，这个“被遗忘了的思想家”的名字，到了大正民主主义的群众性高潮时期再一次被提起，并将在日本的人民解放运动中，被赋予正确的地位。

三 “国学”的本质和局限性

如前面所考察的那样，德川幕藩体制在元禄、享保时期以后暴露出来的各种矛盾，促使统治阶级确立了由林罗山的朱子学转变到“徂徕学”的、由上而下的“制度重建”的理论；另一方面，又产生了安藤昌益那样站在劳动农民的立场，反对一切剥削压迫的要求。后者是逐年高涨的劳动农民反封建斗争的产物。与此相反，下面要谈的“国学”，却不外是以侵蚀着封建经济而勃兴起来的商业资本家阶层为背景，主要以城市知识分子为代表的封建制下的改良主义思想体系的产物。

“国学”是户田茂睡、僧契冲、荷田春满等人所创始，通过贺茂真渊(1697—1769年，元禄10年至明和6年)，由本居宣长(1730—1801年、享保15年至享和元年)集大成，再由平田笃胤、伴信友等人加以发展的。

“国学”家共同的主张，可以概括如下。那就是自从中世以来，日本人的生活真情受到儒佛思想这一封建统治思想工具的很大歪曲。现在要通过批判儒佛思想，把日本人的生活从它的束缚中解放出来，由此阐明人生的真实。这种主张是通过否定了为儒佛思想所歪曲的中世以来的歌学①，追溯到日本古典本身来实现的，而追溯古典是经过一番科学的操作来达到的，那就是利用纯粹的文献学的方法，如实地把握古典的真象。本居宣长所集大成的《古事记传》（1778年，宽政10年）就是具有代表性的作品。国学家们企图通过日本古典文献学的研究加以把握的，正是与虚伪的“唐心”和“佛心”对立的“大和心”。② 这里所谓“大和心”，就是春满的“真情实意”，真渊的“亲密无间之情”，以及宣长的“纤细优美之情趣”③；用我们现代的话来说，不外就是活生生的真实的思想感情。在这个意义上来说，“国学”通过批判了作为德川封建统制的思想体系的、束缚着日本人的思想并使之驯服的儒佛思想，在思想上完成了解放日本人感性的任务。在这一点上，我们可以说它反映了日本人民企图恢复那屈服于德川封建制下的日本人的人性的要求。

但是，另一方面，“国学”存在着下述严重的局限性。如众所周知，“国学”是把古代天皇制政权为了统治人民而创造出来的文献作为古典，由此找出根据的一种学问。因此，国学家们的立场既然不是人民的立场，那么这种学问本身就很容易地孕育了陷入专制主义、神秘主义的倾向。而且，“国学”在批判儒教的表面上的合理主义的同时，一味主张恢复感情至上的人性，因此它就包含着一种

① 歌学是平安时代（794—1192年）兴起的研究日本诗歌的一种学问。

② “唐心”即中国精神（儒家思想），“佛心”即印度精神（佛教思想），“大和心”即日本精神。

③ 原文作“もののあはれ”，一译“事物的幽情”，事物指客观对象，幽情指主观感情与客观对象一致所产生的调和的感情世界，一般指一种优美、纤细、沉静、冥想的情趣。

感情至上的非合理主义的弱点。所以“国学”就具有了不仅否定儒教的合理主义，而且要否定一切合理主义的危险性。

下面以“国学”的集大成者本居宣长关于政治社会的著作《秘本玉篋》(1787年，天明7年)为中心，考察一下“国学”作为一个思想体系的作用。

历史上所谓“天明大饥馑”发生于1784年以来连年的歉收，由于幕府的无能和失政，终于暴发出农民的暴动和破坏。

1787年(天明7年)5月，宣长在他的日记中这样写着：

> “米价逐渐高涨，各地大为穷困。但是农村并不十分严重，严重的是城市。十日前后大阪发生大骚动。其他南部、若山、兵库、尼崎等处亦发生骚动，不遑枚举。自二十日至二十三日前后，江户发生大骚动。这是江户空前的大骚动。江户米价涨至金一两只购米一斗二三升。”

面对着这种情况，纪伊藩主德川治贞征求宣长对于藩政的意见。“秘本玉篋”和前年所著“玉篋”就是当时作为藩政的方案献给藩主德川治贞的。就学风来说，“国学”是以非政治的意图为特点的，在这种“国学”的作品当中，宣长的这个时事发言是很有特色，值得注目的。尽管这个作品不一定是充满了卓见和独创的政论，但是它却提供了一个很好的线索，使我们能够通过它来观察当时以侵蚀了封建经济而兴起的商业资本家阶层为背景而产生的“国学”的改良主义思想的本质和局限性。

宣长对于激起农民的暴动和破坏的必然性，以及商人积累货币、追求利润的正当性，是这样加以肯定的：

> “农民商人群集结队，抗议暴动，这是过去升平之世所无之事。就是在近世，头些年也很少见，到了近年则处处发生，已经不足为奇。……这种事件的发生，并不是在下的不好，而是在上的不好。现今的农民商人虽然人心败坏，如果不是令人不堪忍受，是不至发生这种事的。”(《秘本玉篋》)

"不管积蓄多少,都不是在上的所赐,又不是偷盗别人的东西,也不是违背法律而得来的,都是各人祖先或自己劳动所得的金钱,因此虽是一文钱也没有强取的道理。"(《秘本玉篋》)

这样,宣长就肯定了德川封建制的政治经济危机是引起农民和商人反抗的原因,他拥护商人积累货币和追求利润的正当性,进而从这种现实认识出发,他论述了超出一个藩的利害关系的天下的利害,提倡天皇底下的全体人民的统一。在表面上看来,这似乎是提出了通过把德川幕藩体制改变为绝对主义体制来解决幕藩体制下的危机,并由此来促进在封建制度下高涨起来的资本主义发展的方案。

但是,另一方面,宣长又说:"世间的一切事……其蕴奥不是人智所能及的。"这就是说,现实不管是善也罢,是恶也罢,总应归之于"产灵神"和"祸津日神"[①]的"所为",不是人智所能窥知的。他站在这种神秘的谛观主义的立场,说什么"人对于长期习惯的事情,虽稍有不善,也总是安之若素的。因为即使是有益的事情,如果是新事,就觉得麻烦,所以原来的事情,虽稍有不善,也可在大体上一仍其旧,而不愿意去作新的事情"。作为克服封建制危机的具体方策,他也只是建议分给武士耕地以确立自给自足体制;停止对农民进一步增加贡租;使富人自愿捐献资金以救济贫民等。

在《秘本玉篋》中所表现的宣长的政论,是这种现状肯定论色彩颇为浓厚的改良主义政策。宣长的"国学"对于现实的这种消极性,如上面所说,是根源于他把现实的演变全部归之于神的"所为"的神秘的谛观主义世界观。

"国学"一方面由于积极宣扬"大和心",对于把处在封建道德学影响下的日本人的感性,从"唐心"和"佛心"的束缚中解放出来,起了很大作用;但是另一方面,因为它否定了儒教的合理主义,造

① "产灵神"即守护神的意思,"祸津日神"是降祸的神名。

成了否定一切合理主义的结果，从而陷入了感情至上的神秘主义的泥坑。

这种倾向到了宣长死后，他的门人平田笃胤更加突出。宣长是通过排斥形式的规范性来研究人的内面的真实性，并且在这一点上，赋与了“国学”以学术性的。与此相反，笃胤是把古典看成绝对的东西，通过它来积极地恢复规范性，企图赋与“国学”以神学的体系，从而把它越发宗教式地神秘化了。这样，笃胤的“古学”式的国学，到了国际问题以“外部压力”的形态成为积极的问题的时候，便主张日本是“万国的根本之国，崇高的祖国”，把日本神秘地抬高起来，从而变成了狂热的排外民族主义的思想体系。“国学”就这样与后期“水户学”(它是“尊王攘夷”思想的体现)一起作为天皇制思想体系的重要支柱而确立起来，形成了明治绝对主义的专制反动思想体系的一环。

宣长的“国学”的学术方面，由于有了忠实地继承他的文献学方法的伴信友等人，而得到继续发展。

四　德川幕藩体制下的“洋学”

以上，我们概观了“徂徕学”、安藤昌益的思想和“国学”在德川幕藩体制下完成了怎样的思想体系的任务，以及怎样同近代日本思想有着联系。现在再来考察一下“洋学”在德川幕藩体制下，特别在幕府末期，起了怎样的思想作用。

上面已经谈到，由于德川幕藩体制在元禄、享保时期遭到第一次危机，以致八代将军吉宗不得不着手进行“享保改革”；这样的政治经济过程必然反映在思想上，而倒向“绝对主义”的所谓幕末思想就从这时起形成起来并有所发展。简单地说，无论在政治经济史上，或在思想史上，都可以把1716年的“享保改革”看作是倒向

“绝对主义”近代日本的历史起点。因此，作为幕末思想史上重要一环的“洋学”，也是在这个时期诞生的。

这里所说的“洋学”，就是指德川幕藩体制下被称为“兰学”或“蛮学”的欧洲各种科学及各种研究而言，它的内容包括医学、历学、天文学、本草学、兵学及其他风俗、气质等，范围是很广泛的。

“洋学”正如它的别名“兰学”所表明的那样，最初是作为荷兰的科学被移植过来的。移植的经过大致如下。

大家都知道，1639年(宽永16年)三代将军家光发布了“锁国令”，把日本与欧洲各国的一切来往通统限制在长崎“出岛”上的荷兰商馆。从这时起，日本人只有通过在这个狭小的“出岛”的舞台上活动的少数荷兰商馆馆员，才接触到欧洲的文物。因此，在当时的日本人看来，欧洲的学问，即“洋学”，不外就是荷兰的学问，即“兰学”。而且设立荷兰商馆的目的，始终是只限于通商贸易，至于输入学术文化是极受排斥的。欧洲各种科学被总括在“兰学”这一名称下面得到普遍传播，则是在“享保改革”以后，德川幕府准许输入和传播以后的事。那就是吉宗在这次“改革”中对于德川幕府传统的文化政策，作了若干修改，放宽了“禁书令”所禁止的一部分禁书。

但如上述，“享保改革”是企图通过恢复自然经济来阻止商业资本的抬头，从而维持封建身份秩序的一种改革，而“洋学”正是作为加强幕藩体制的这种改革的一环，在只限于技术科学的制约之下，由封建统治者输入和传播的。“洋学”在传入日本初期所受到的这种社会的制约，以后仍为德川封建制统治者所贯彻执行，大体上规定了幕藩体制下的“洋学”的性格。关于这一点，如果按照“享保改革”(1716年)到“蕃社之狱”(1839年)①，再到“蕃书调所”(1856年)②的设立这一条线索来探讨一下幕末“洋学”的历史，便

① 指1839年幕府镇压兰学家的事件。当时在江户组织尚齿会的渡边华山、高野长英等人均受陷害。

② 指幕府在江户设立的兰学学校，后改称“开成所”。

可以明白了。

但是“洋学”并不甘心始终一贯为加强幕藩体制服务。固然“洋学”也同样处在使安藤昌益的《自然真营道》停留在“空想”上，使“国学”陷于神秘主义的那种未成熟的历史的和社会的条件之下，它的代表人也同样地具有阶级的和知识的局限性，但是这种在欧洲已经否定了封建制而形成起来的学问的移植，即“洋学”的研究，在德川幕府体制下也不能不产生日本近代思想的萌芽。现在，通过探讨从《解剖学新书》的出版到 1839 年(天保 10 年)这一段时期“洋学”史的概要，来阐明此间的情形。

1774 年，前野良泽、杉田玄白等人的惨淡经营和刻苦努力，终于结成了果实：荷兰文解剖学的日文译本《解剖学新书》(四卷)出版了。这部书的出版标志着日本“兰学”亦即“洋学”的有组织有系统的研究的开端，是日本“洋学”史上划时代的事件。“一滴油如果滴落到宽阔的水池上，它马上就会散布到整个池水的上面”——这是杉田玄白在《兰学事始》(1815 年，文化 12 年)中评论《解剖学新书》的一句话。由于这部《解剖学新书》的出现，日本的“洋学”就有了飞速的发展。特别是由于 1823 年(文政 6 年)作为长崎“出岛”荷兰商馆医生前来日本的佛兰兹·冯·西博尔德[①]的贡献，“洋学”发展到作为否定封建制的近代科学的萌芽状态。集聚到西博尔德的门下的并不只限于幕吏和典医，还有其他许多“洋学家”，包括市井的医生和处士等，他们燃起了研究“洋学”的烽火。代表西博尔德门下这些“洋学”家的动向的，是以高野长英、渡边华山为

① 佛兰兹·冯·西博尔德 (Philipp Franz Jonkheer Balthasar von Siebold, 1796—1866)，德国医师。1823 年来日，任长崎出岛商馆医师，教授西医及一般科学。任期中收集关于日本的研究资料，进行写作。门弟有高野长英、户塚静海、竹内玄同、伊东玄朴、青木周弼等，对日本的“洋学”研究有很大影响。主要著作：Nippon, Archiv zur Beschreibung von Japan und dessen Neben-und Schutzländen, 2 卷，1832—54; Fauna japonica, 1833—51; Flora japanica, 1835—70 等。

中心而成立的“尚齿会”。这是以各藩的知识分子、市井的医生、处士为会员的进步的“洋学家”团体。

但是当时幕藩体制正处在面临内外交迫的危机之中，在苦心研究对策的幕府看来，以“尚齿会”为中心的进步的“洋学家”的动向，显然是不符合幕府的“洋学”政策的。到了1839年(天保10年)，幕府便以莫须有的罪名，把高野长英、渡边华山关进监牢。这便是世上所说的“蕃社之狱”。

这“蕃社之狱”在日本“洋学”史上的影响，简单地说，“兰学”即“洋学”在最初是作为加强幕藩体制的学术，并且只有在这个意义上才被允许输入的。但是后来，随着德川幕藩体制所面临的内外交迫的危机逐渐加深，“洋学”的输入也渐渐改变了性质，大有成长为否定幕藩体制的学术之势。就在这个关头，它一下子受到了封建统治者的镇压，被掐掉了它的萌芽。

以后的“洋学”便丧失了它刚刚萌芽的政治批判的一面。于是，“洋学”便一方面在企图加强封建统治而执行“复古”的反动改革路线的幕府和水户藩内，作为替加强封建统治服务的技术学；另一方面在为了适应封建制下的资本主义发展而执行经济主义改良路线的所谓西南雄藩内，则作为替绝对主义的改革服务的技术学，直到“明治维新”，完成了它的任务。这样，“洋学”在幕末所起的思想体系的作用，虽然因地而不同，但佐久间象山所说的“东洋道德，西洋艺术”(艺术就是技术的意思)这一句名言，却一针见血地道破了“洋学”在德川幕藩体制下不得不具有的本质和局限性。

第二章　日本的启蒙主义

一　“启蒙”的概念

“启蒙”这个词的原来的意思，是启发人类无知蒙昧的意思，通常也都是这样理解的。如果把“启蒙”这个词只是作为这种普通意义来理解和使用，那末，我们可以到处看到足以叫作“启蒙”的事实。“启蒙”被这样理解了的概念，可说是无论古今东西到处都可以通用的广义的概念。但是，今天我们使用“启蒙”这个词的时候，是作为英语的 enlightenment，法语的 illumination，德语的 Aufklärung 的译语，作为具有这些外语词的意义的一个词来使用的。这便是我们在这里说“日本的启蒙思想”的时候，“启蒙”所具有的概念。因此，这里所谓“启蒙”的概念，比较上述广义的“启蒙”的概念更严密些，因此所指的范围也就更狭窄些。现在为了使这里的“启蒙”这个概念与上述广义的“启蒙”的概念有所区别，我们姑且把它叫做狭义的“启蒙”的概念。

那么，这个狭义的“启蒙”概念，具体地说是指什么呢？首先可以说它是指在十八世纪欧洲这一特定的历史条件和地理条件下发生的“启蒙思潮”所包含的意义。这个思潮通常又称为“十八世纪启蒙”。如所周知，这个“启蒙思潮”在欧洲是首先在十七世纪后半期的英国登上历史舞台，接着在十八世纪初期以后，便波及到法国，其次是德国，即从先进资本主义国家波及到后进资本主义国家。这“十八世纪启蒙”所说的“启蒙”，无论在哪国，都含有用“理性之光”去照亮中世的蒙昧（黑暗）的意思。在这个意义上使用的“启蒙”这个词，表明着这样一种思想意识：把中世纪看做是蒙昧的

黑暗时代，与此相反，把自己的时代，即十八世纪时代，夸耀为从蒙昧中解放出来的光明时代。这是当时新兴市民阶级，即资产阶级的思想意识。十八世纪的启蒙思想家们，常把自己的时代叫做“理性的世纪”“光明的世纪”。如果从世界史的观点来看，我们可以说，“十八世纪启蒙”所表明的这种思想意识，在从封建主义向资本主义过渡的“绝对主义”阶段中，是同目的在于通过无情地批判旧制度，从而促进资本主义各制度发展的一系列思想形态一脉相承的。

但是，即使在这个意义上去理解“启蒙”这个词，如果稍为仔细地探讨一下，还可以发现它在先进资本主义国家和后进资本主义国家，所表现的类型也还各有不同，而且在历史上所起的作用也有很大的区别。下面要谈的“日本的启蒙思想”，显然是属于后进资本主义国家的启蒙思想的类型。在这以前，首先简单地谈一谈法国启蒙思想和德国启蒙思想的区别。

这时，首先令我们想起的就是康德（Immanuel Kant，1724—1804）在 1784 年发表的《启蒙是什么，对于这个问题的解答》那篇论文的最初的几句有名的话：

> “启蒙就是人类摆脱它自己负责的未成年状态。所谓未成年状态，就是说，如果没有别人的指导，就不能运用自己的悟性。我们说这种未成年状态要由自己负责，是指这种场合而言的，即这种状态的原因并不在于悟性的缺乏，而是在于没有他人的指导，就缺乏决心和勇气去运用它。因此，启蒙的口号是：聪明起来吧，要有勇气运用你自己的悟性！”

康德对于“启蒙”这个概念所下的定义，是把人类的未成年状态的责任归之于人类自己，要摆脱这种状态就得依靠自主地积极地运用人类的“悟性”或“理性”。因此，在这个意义上来说，这个定义显然是自觉地以近代人的形象和思想方法为基础的，这与古代人或中世人的形象和思想方法有很大的不同。这里所谓近代人的形象和思想方法，简单地说，就是踏踏实实地站在十八世纪日常世

俗的市民社会上的个体独立的市民形象，是以意识的内在性为基础的“主观”通过悟性把“客观”加以对象化的思想方法。因此，这个具有个性而独立的近代市民个人的自我主张，将是通过如下的形式得到实现的。那就是，把自在的社会作为同自己相对的东西转化为实验操作的对象，这样就有可能通过解剖式的操作来把社会加以重新组织。所谓自主地积极地运用个体的独立的近代市民个人的悟性，正是这个意思。这近代市民形象的自我主张，在社会上大规模地实现出来的，就是先进资本主义国家英国、法国的市民革命——资本主义民主主义革命的胜利。康德给“启蒙”这个概念所下的定义，就是自觉地根据上述近代人的形象和思想方法，把它作为一个概念加以把握的。在这个意义上来说，它作为“十八世纪启蒙”一般的概念定义有着普遍性的一面。

但是，问题却似乎在于下述一点。即康德所下的“启蒙”的概念定义，一方面虽然具有“十八世纪启蒙”一般共同的“世界主义的”普遍性，同时又不得不是后进资本主义国家普鲁士德国的由上而下的“启蒙”的概念定义。正确地说，在康德所下的“启蒙”的概念定义中集中表现的德国启蒙思想的“世界主义的”性格，如果借用卢卡奇(Georges Lukács, 1885—1971)的话来说，不外就是“这个国家所处的一般的后进性的结果”(卢卡奇:《德国文学小史》，1947年)。

已如前述，康德认为人类“未成年状态”的摆脱要依靠人类“悟性”乃至“理性”之自主积极的“运用”。但是，他首先把“没有他人指导，就不能运用自己悟性”理解为缺乏“决心和勇气”的“自己的责任”；其次，如下面所说，他把“理性的使用”区别为“公的使用”和“私的使用”，对于前者，承认它的无限制的自由，对于后者，却有时不得不加以很大的限制。这就表明，康德所下的“启蒙”的概念定义，作为后进的资本主义国家普鲁士德国的“启蒙”的概念定义，受

到了不可避免的制约。其理由如下:

第一个问题是,康德发表《启蒙是什么,对于这个问题的解答》这篇论文,是在1784年。如所周知,十八世纪八十年代正是在英国约翰·洛克(John Locke, 1632—1704)的思想压倒一切的影响下,在法国大规模地促进了"启蒙"的事业,临到"法国革命"一触即发的阶段,而在十七世纪早已完成了"资产阶级革命"的大陆对面的英国,却达到了近代资本主义社会的形成已经进入轨道的阶段。同英国、法国不同,德国当时的实际情况却是:"三十年战争"(1618—1648年)遗留下来的战争创伤还未恢复,以封建地主阶层和高利贷批发商的商业资本为基础的封建割据还继续存在,路德教会的正统思想——亚里士多德的神学——还是深入地统治着人心,因此,推进民主主义革命的中产阶级还是很脆弱的。对于在这样后进国德意志的社会中迈出学术生活第一步的康德来说,"启蒙"这个问题,正是不可避免地迫切需要解决的课题。康德之所以不得不把"启蒙"这个问题作为"没有他人指导,便不能运用自己的悟性"是"缺乏决心和勇气"的"自己的责任"来领会的理由就在这里。而且这"悟性的运用",只能作为在封建主国家的专制政权下"受到限制的臣下的悟性"来"运用",其理由也就在这里。我们从这里可以看出,正因为是在后进资本主义社会,这个"十八世纪启蒙"才具有作为"十八世纪启蒙"的意义,同时它才不能不作为以国家政权为其推进动力的、由上而下的"启蒙运动"而得到开展。(关于这一点,请参看山崎正一:《启蒙是什么》——以洛克和康德为中心——《思想》,1954年第9期。)

第二是康德所说"理性的运用"之中的"公的运用"和"私的运用"的区别的问题。在康德看来,所谓理性之"公的运用",是作为"整个共同体,或进一步作为全世界市民社会的一员",站在"通过著作,向真正意义的公众,即全世界发言的学者"的立场上的理性

的运用;所谓“私的运用”，是某一特定的个人站在“作为公民的地位或公职的立场”上的理性的运用。

但是,“启蒙”的理性运用,真正能够成为批判旧制度的武器,发挥社会的现实的有效性，与其说在于康德所说的它的“公的运用”,反不如说在于它的“私的运用”。这一点从如下的事实可以清楚地看出来。那就是从思想体系上准备并促进了“法国革命”的法国启蒙思想，是首先把它的批判的锋芒直接指向了旧制度下的现实的政治制度和社会制度本身的。因此，康德所说理性运用的片面性,即一方面承认理性之“公的运用”的无限自由,而另一方面又不得不对“私的运用”加以极大的限制，从以旧制度的批判为其本来的历史任务和社会任务的“十八世纪启蒙”的立场看来，确实表明了德国启蒙思想作为启蒙思想的妥协性和不彻底性。在这个意义上来说，德国启蒙主义显然是在封建主国家的绝对主义政权下“受到限制的臣下的悟性”的产物。尽管如此，由于“臣下的悟性”的“私的运用”受到了极大的限制，却反而能够通过它的无限制的“公的运用”,标榜了“世界主义的”普遍性。更具体地说,先进的英国、法国市民阶级是用鲜血争取到了近代化的,而德国启蒙的知性则只是在“云彩上头,同政治社会实践完全脱离的纯粹思想领域和文学领域”中(理性的公的运用)才体现了这个近代。正因为如此,德国启蒙的知性才反而能够“利用这个在社会上形成真空状态的思想体系空隙的无抵抗性，并且超乎那些作为模范的先进国家之上,能够更彻底地思考和成长”,把“实际上到了法国革命以后才支配整个欧洲的许多问题”，提前加以概念化而将其把握。(关于这一点,请参看G. 卢卡奇上引书。)德国启蒙主义的这个“世界主义的”性格,原封不动地由所谓“德国理想主义”哲学——从康德到黑格尔——所继承，到了十九世纪，完成了批判和扬弃十八世纪英、法先进资本主义国家的市民意识形态的课题。这就是说，在泛欧

洲的地盘上完成了“把当代先进国家的市民的人类观，提高到一个永远的理想，设立了一个把先进国家市民应有状态作为这个理想中的应有状态之一的那种一般方式”（山崎正一：《西洋哲学史论》1955年）的课题。“德国理想主义”哲学所以能够在十九世纪后半，被输入到英法先进国家，在那里把近代这个概念加以整理，由此建立起与新的帝国主义阶段相适应的思想体系的有力线索，其理由也就在这里。

总之，包括启蒙思想在内的近代德国哲学，与其说是由于付出了用普鲁士-德国的封建主国家专制政权来“限制”它的“悟性”乃至“理性”的代价，不如说是由于甘愿作为“受到限制的臣下的悟性”，通过“纯粹思想领域和文学领域”而获得了“世界主义的”性格。同时这又意味着德国启蒙主义认为把专制政权的由上而下的近代化加以承认并合理化，就是自己的历史任务。从以批判封建为其本来的历史任务和社会任务的“十八世纪启蒙”的立场看来，德国启蒙主义之所以不得不具有很大妥协性的理由，也就在这里。

以上我们通过对德国启蒙思想的探讨，阐明了虽然同是“十八世纪启蒙”，但在先进资本主义国家和后进资本主义国家，由于启蒙思想的近代化路线各有不同，它们的历史作用和社会作用，也表现了显著的不同。为了明确这一点，只要注意到法国启蒙思想和德国启蒙思想的结构上的差别就够了。

法国启蒙思想具有“反神学、反形而上学、唯物主义理论”的性质，在法国波旁王朝专制主义下进行了“对于现存政治制度及现存宗教和神学的斗争”（马克思、恩格斯：《神圣家族》，1844年）。[1]这样，法国的启蒙思想就在思想体系上表明了法国资产阶级革命的任务，那就是：从已经在专制制度下获得的国民统一中消除封建残余，并在这上面建成以市民为支柱的近代国家。与此相反，德国的

① 参看《马克思恩格斯全集》第二卷，人民出版社1957年版，第159页。

启蒙思想，正如1740年以后腓特烈大帝(Friedrich II, 1712—1786)与沃尔夫(Christian Wolff, 1679—1754)的互相协作所象征的那样，是为了承认封建主国家专制权力的“由上而下”的近代化，而企图在合理主义的基础上再建神学的形而上学(山崎正一：《后进国的优越性》——康德哲学的背景——1954年)。这样，德国启蒙思想就在思想体系上表现了德国资产阶级革命的任务，那就是：使普鲁士获得法国向“波拿巴君主制”过渡才有了可能获得的那种国民统一(卢卡奇：《理性的毁灭》，1954年)。

作为后进资本主义国家的普鲁士德国的启蒙思想，不是把市民的“自由的原理”而是把国家的“统一的原理”优先地提出来，故意强调它的“国家的使命”，这就表明了它在国际上同英、法先进资本主义国家相对抗的企图，同时这也就直接反映了这个国家一般的落后性。国际条件所强加给启蒙思想的这种特征，在十九世纪后半期，亦即资本主义向帝国主义阶段过渡时期，在“殖民地亚洲”的一个角落里，在全身感到欧美列强的压迫下着手进行国家资本主义化的日本，表现得特别突出。在这一点上，可以看出日本启蒙的历史的和地理的特征。

二　日本启蒙思想的特征

我们在上述“启蒙”概念的基础上，来概括地考察一下日本启蒙思想的特征。

在1868年(明治元年)诞生的明治政权，是作为以1841年(天保12年)“天保改革”为出发点的一连串“维新”的结果而建立起来的。这个新政权是封建统治阶级面对着内外原因所造成的德川幕藩体制的危机，受到以农民暴动为中心的“由下”而来的革命力量的推动而建立起来的“绝对主义”政权。成为“明治维新”的原动力

的全国性农民暴动，是针对幕末当时的各经济条件而展开的；当时的资产阶级已经发展到了部分地经营手工业工厂的程度。其次，从侧面促进这个变革的还有一个国家条件，那就是为了准备向帝国主义阶段过渡而露骨地进行争夺殖民地的欧美列强所强加给日本的“外部压力”（例如 1853 年美国公使佩里① 率领战舰侵入浦贺）。在这些内外两方面的条件下所形成的幕藩体制的危机，迫使封建统治者不由自主地倾向于“绝对主义”，结果在 1868 年诞生了明治绝对主义政权。因此，这个刚刚诞生的明治绝对主义政权的任务是：在国内方面，强制执行“资本的原始积累”；在国际方面，消除欧美列强所强加的殖民地化乃至半殖民地化的危机，把日本建成为独立国家，或者说建成近代国家。根据这个观点，“由上而下”大力地推进了“殖产兴业，富国强兵”政策，同时作为另外一个环节，展开了启蒙专制主义的文明开化政策。创始时期的明治绝对主义政权所着手进行的这“由上而下”的启蒙专制主义开化政策，主要是靠绝对主义的官僚来推行的。1873 年（明治 6 年）设立的“明六社”这个启蒙学术团体的知识技术官僚，是它的核心力量。这样，因为日本近代化的历史出发点具有后进的条件，“启蒙”便始终“由上而下”，即主要是依靠以绝对主义官僚为中心的旧封建统治阶级出身的知识分子来推行的。因此，从另一方面看来，明治新政权制订启蒙专制主义开化政策的根本态度，可以说是原封不动地继承了幕末封建统治者对“洋学”的政策。幕末封建统治者的吸收“洋学”政策，如佐久间象山所主张的“东洋道德，西洋艺术”那样，只不过是把他们的攘夷意识反转过来，从外部来加强幕藩体制；而明治绝对主义官僚所制订的企图通过吸收西洋文化来加以促进的文明开化政策，也是作为“富国强兵”的手段被强制执行的。

① 佩里（Matthew Calbraith Perry, 1794—1858）美国军人。1853 年率四只军舰来日，要求与日本友好通商。

1873 年以来集结在“明六社”的绝对主义官僚知识分子,几乎全部是“开成所”[1] 出身;这“开成所”却是渊源于 1811 年(文化 8 年)设立的德川幕府办理“洋学”的机构“蕃所和解方”[2]。这件事和新政权所制订的文明开化政策的根本态度,决不是毫无关系的。从这一点看,他们确实具有符合于“作为西洋技艺的祖述者的技术官僚”(远山茂树:《日本历史讲座》第五卷,“概说”,1953 年)这个称号的性格。固然也有象福泽谕吉那样终身不当官、始终保持在野精神的思想家,但是他的启蒙活动,基本上也没有超出明治绝对主义政权“由上而下”的开明化、近代化路线。

如上所述,日本的“启蒙”确实具有启蒙专制主义的局限性,但是在明治的最初大约十年间这个可以称为“启蒙期”的一段时期内,因为日本正是处在落后状态,所以相对地却能够表现一定程度的进步性。这就是说,明治绝对主义政权的开化政策,以及这个政策的思想体系的代言人——绝对主义官僚的发言,正如它被称为“上层社会的民权说”那样,主要代表着作为绝对主义的社会基础的“农商富豪”——地主、资产阶级的利益,而且由于它在思想上表明了形成近代国家的任务,所以它能够完成了作为启蒙思想的全体国民的使命。情况是这样的:我们至少把明治的最初十年间,更严密地说,就是到 1875 年(明治 8 年)“明六社”解散为止的这一段时期,称为日本的“启蒙期”。这正是天皇制绝对主义建立的初期。在这个时期,地主-资产阶级“由上而下”的改良主义倾向与农民-人民大众“由下而上”的革命民主主义倾向,或者说“国权”主义倾向与“民权”主义倾向,还未曾作为权力斗争的对立物分化开来,广泛地在全国民的基础上未分化地结合在一起。这种“由上而下”的

---

① 开成所是幕府建立的“兰学”学校,现在东京大学法律、文学、经济各系的前身。

② 即“蕃书调所”,是幕府所设的教授洋学并从事翻译洋书的学校。

地主-资产阶级的改良主义倾向，与“由下而上”的农民-人民大众的革命民主主义倾向的未分化的结合，从世界史上来看，也或多或少属于所谓“启蒙期”的特征。1879年的“法国革命”可以说就是一个很好的例子。法国在1792年8月专制帝制被打倒以前的革命过程中，代表地主-资产阶级改良主义的“立宪派”和标榜农民-工人大众革命民主主义的“共和派”的对立，还未分化地在“第三阶级”的名义下被掩盖着。但是一旦专制帝制被打倒，法国人民从旧体制的束缚中被解放出来，以前被掩盖着的对立就表面化了。在日本，这两者未分化的结合，也是在1875年末“明六社”解散以后才明显地破裂，两者的对立才暴露出来。这是因为天皇制绝对主义政权在这个时候完成了它的基础构造，把它的路线转上反动化的方向。这是一个方面。另一方面是因为通过“启蒙期”培养起来的资产阶级民主主义力量，在这个时期作为独立的社会力量登上舞台，成为绝对主义的真正敌人，把民主主义革命提到议事日程。日本的启蒙思想虽然在以地主-资产阶级为阶级基础的、天皇制绝对主义政权所采取的启蒙专制主义开化政策中开展起来，它的思想体系上的代言人又大部分是绝对主义官僚，但是因为它是在全国民的基础上展开的，所以能够作为日本近代化的前驱，真正地完成了启蒙思想的任务，最后让资产阶级民主主义继承了它的遗产。

集中地表现了上述日本“启蒙期”的特征的一个事件，在1874年(明治7年)发生了。那就是围绕着“民选议院建议”而展开的论战，即所谓“民选议院论战”。这次论战最恰当地表明了启蒙思想在日本所完成的现实的和社会的使命。第一是因为“民选议院建议”是在维新以后作为“启蒙”的中心思想的“天赋人权”说和“四民平等”的思想中找到了它的理论基础。第二是因为“民选议院建议”是在地主-资产阶级“由上而下”的改良主义和农民-人民大众

“由下而上”的革命民主主义未分化的结合（这种结合是“启蒙期”的特征）的基础上提出来的。第三是因为它客观地表明了“国权”主义倾向和“民权”主义倾向的内在联系或统一，这两者是“启蒙期”为了形成近代国家所应具备的两个方面。

但是，作为“民选议院建议”的理论基础或立论前提的“天赋人权”说和“四民平等”的思想，是“明六社”的思想家们根据幕末以来的、主要是英、法、德的近代思想通过他们的译著向人民广泛介绍传播的思想。这些思想家们在广大人民之间传播欧洲近代思想的这种活动，虽然是从广大人民的外部和“由上而下”的传播，但确实无愧于称之为“启蒙”。但是一方面，“民选议院建议”和“民选议院论战”超出了建议签名者最初的意图，刺激了人民对政治的关心，在全国各地出现了以“一般人民”即“农工商卑贱三民”名义提倡“自由民权”的政治团体，并且发展成为社会运动。另一方面，自从发生了“征韩论战”以后，天皇制政府通过政权担当者之间的势力和意见的统一过程，加强了专制主义的倾向，这就使人感觉到国内的阶级对立渐趋尖锐化了。在这种情势下，集结在“明六社”周围的启蒙思想家们，一方面在原则上或者在理论上，表示他们赞成“民选议院建议”；但另一方面却在实际上或在政策上，认为“时机尚早”，发表了他们支持政府迁延政策的意见。这证明了他们的所谓“启蒙”，忠实地遵循着绝对主义政府所采取的“由上而下”的近代化路线，以及他们的活动并没有超出绝对主义政府的御用团体的范围。

总之，“民选议院”的问题，在积极方面集中地表现了日本启蒙期的各种特征；在消极方面则为揭穿“启蒙期”学术团体“明六社”的社会性质和阶级性质提供了机会。

以下以“民选议院”为中心，首先考察一下“民选议院论战”；其次考察一下“明六社”的性质。

三　民选议院论战

1874年(明治7年)1月17日，由前参议副岛种臣、后藤象二郎、板垣退助、江藤新平、和在英国研究欧洲议会制度回国的小室信夫、古泽滋、以及五条誓文①第一草案执笔者由利公正、前大藏大丞冈本健三郎等七人联名的"设立民选议院建议书"提到了左院②。建议书站在"天赋人权说"的立场，说明代议权和纳税义务有不可分割的关系，并以此为理论根据，建议设立"民选议院"。在建议书里，他们首先表示要求成立立宪君主制，用以"展开天下之公论，制定人民参议政治权利，鼓舞天下之人心，以期达成上下相亲，君臣相爱，维护帝国兴盛，促进幸福安全"；并从这个立场出发，猛烈抨击官僚专制政治的"政令百端，朝出暮改，政刑徇乎私情，赏罚出于爱憎"，最后指出"振救之道"在于设立"展开天下公议"的民选议院，而且只有通过民选议院，才能使人民"进入开明之域"。

这个"建议"在第二天即1月18日的《日新真事志》上发表后，立即引起了以"时机尚早"为理由表示反对的加藤弘之和主张"迅速实行"的马城台二郎(大井宪太郎)之间的前后两次论战，并由此展开了一场激烈争论，据说"彼此多方辩驳，竭力攻守，使报纸版面成为一大战场"。其结果，报纸上的这场论战超出了建议书署名人的最初意图，唤起了人民对政治的关心，在全国各地出现了高唱"自由民权"的政治团体，发展为实际政治斗争。因此，围绕"建议"的这场论战，可说在思想上起了"启蒙运动"的作用。

这个"建议"为什么会引起这么大的反应；围绕"建议"的这场论战为什么能够起了"启蒙运动"的作用呢？它的理由主要有下列两点：

① 明治元年(1868年)日皇宣布的五条基本政策。

② 左院即官选议院，是元老院、枢密院的前身。

第一，随着天皇制政权从各藩联合政权发展到萨、长、土、肥各势力雄厚藩镇[1]的联合政权，然后再发展到岩仓、大久保政权，政府内部的派阀斗争也就逐渐达到政权担当者的寡头化了。这时一部分士族阶层不得不退出政权；对于退出政权心怀不平的士族阶层来说，这个"建议"就成了他们最好的反对政府的理论根据。而且由于前参议副岛、后藤、板垣、江藤等人参加建议书的签名，这就给这个反政府的理论带来了政治性，同时又在实质上增加了它的力量。因为这些人都是前年"征韩论战"的主张征韩派的领袖，他们早就察觉到国内抱着不平不满的士族阶层的动向，认为必须进行一次对外侵略的"壮举"来使他们的不平不满有所发泄。因此对于他们来说，现在来组织反政府的舆论，这正是极好的机会。但是以这些前参议为先锋的不平士族阶层的运动，因为是把"民选议院建议"这样一个反政府的理论作为武器，当时又正在发生以反对"地租改正令"和"征兵令"为目的而掀起反政府高潮的"农民起义"，因此他们既受到这个起义的"由下而上"的推动，同时也利用了这个"农民起义"。这样，他们就把过去对外的"征韩"主张转变为对内的对于藩阀政府[2]的攻击了。

第二，这个"建议""以理而论"，是只应欢迎、毫无拒绝理由的"至公至平"的正论，是"舆论之所归"，关于这一点，当代的最高知识分子西周写道："归根到底，民选议院是欧洲近代政治学中之经纶的大本、治术的根源，谁不希望它在我国建立呢？应该说这是没有争论的，何况从事欧洲学术的人更不会拒绝它"（西周：《网罗议院之说》，《明六杂志》第29期）。围绕"建议"的这场论战既然叫作论战，当然是由两种对立的见解展开的，然而事实上在这里展开的

---

① 即萨摩藩（今鹿儿岛县）、长州藩（今山口县）、土佐藩（今高知县）、肥前藩（今佐贺县和长崎县各一部）；是在打倒幕府建立明治政府时起领导作用的四个大藩。

② 藩阀政府就是指萨摩、长州、土佐、肥前这四个大藩出身者当权的政府。

各种意见，却正如论战参加者所说："至于设立议院这个真理是没有人会反对的"(冈本健三郎、小室信夫、古泽滋：«民选议院辩»，«明治文化全集·宪政篇»)，因此这场论战，并不是关于"建议"的原则是否正当的争论，而是"大体上说来"，不外乎"辩论设立议院是否过早"而已。

以上就是围绕"建议"的这一场论战所以能够起了广泛的思想的"启蒙运动"作用的理由。那末，"建议"的基本原理和作为这次论战的大前提究竟是什么呢？其一是建立在"天赋人权说"上面的代议权和纳税义务不可分割的理论；另一个是不但对于"士族"，而且对于"一般人民"即"农工商卑贱三民"也要给予"参与政事权利"，从而保持"作为万物灵长的天赋的高贵"，亦即保持人类尊严的"四民平等"思想。建议的签名者为了这个主张，利用"万机决于公论"这条"誓文"① 作为武器，同时又引用了穆勒 (John Stuart Mill, 1806—1873)和杜克维尔(Alexis Charles Henri Clérel de Tocqueville, 1805—1859)的学说。其中穆勒是明治初期，即 1873—1874 年以前的日本读书界中最受欢迎的欧洲思想家。据说"无论在私塾，或在学校，必有他的一二著作被当作教科书使用"(麻生义辉：«近世日本哲学史»)。就这一点来说，中村正直(敬宇)所译«自由论»(明治 4 年)这部书的影响是很大的。其次，关于杜克维尔，1873 年(明治 6 年)出版了小幡笃次郎翻译的«出版自由论»。

不论"建议"所根据的是穆勒还是杜克维尔，单从这场论战的反对论者所提出的唯一理由——"时机尚早"这四个字看来，就可以清楚地知道，"建议"的基本原理早为当时有见识的人普遍接受了。因此，围绕"建议"的这一场论战，其结果不过是使人再一次认识到它的基本原理"天赋人权说"和"四民平等"思想的正确性而已。因此，也可以这样说，即"建议"和围绕"建议"的论战之所以能

① "誓文"指"五条誓文"。第一条的全文："广泛召开会议，万机决于公论。"

够成为指向“资产阶级革命”政治斗争的“自由民权运动”的导火线，其理由也在这里。

“建议”和围绕“建议”的论战，替它的背景——启蒙思想提供了发挥现实的社会机能的地步，同时，从如下的两点来说，也可以说是日本启蒙思想的社会机能的集中表现。

第一，“建议”和围绕“建议”的论战，在客观上表现了地主-资产阶级“由上而下”的改良主义倾向和农民-人民大众“由下而上”的革命民主主义倾向的未分化的结合，以及从前者向后者的过渡，这正是启蒙思想在“启蒙期”这个过渡期间所应该发挥的社会作用。

前面已经提到，“建议”的中心人物副岛、后藤、板垣、江藤是政府内部围绕“征韩论”进行派阀斗争中失败下野的前参议。从这个意义上说，他们显然是绝对主义内部的反对派。他们的这种阶级性质在他们对加藤弘之——他是以“设立民选议院的疑问”为题，站在“时机尚早”立场上，第一个提出反对论的人——的反驳书中如下的几句话里被直接地表现出来。这几句话是：“现在设立议院，也并不是立即使人民一般享有选择其代理人的权利。只是为了使士族及豪农富商暂时独享这种权利而已。前日他（指加藤弘之——译者）所说的首唱的义士和维新功臣就是出身于这些士族农商的。”总之，他们要求设立“民选议院”不外是代表着作为天皇制绝对主义的社会基础的豪农富商的政治利益。

“建议”的这种“上层社会民权说”的阶级性质，也可从当时唯一的法律学家、“明六社”的有力社员津田真道的赞成论看得出来。津田是“明六社”同人中赞成立即设立民选议院的唯一人物，但他也是在把选举权只限于“华族”、“士族”和“豪富”这一条件下表示赞成而已。

“从来士族识字的较多，平民如不是豪富，读书的很少。所以现在规

定选举代议士的人，应该限于华族和士族以及平民纳税较多者。平民如在城市，应以持有二百元至千元以上之券者为限；在乡村，则应以持有五十元至百元以上之地券者为限。其妇幼废疾及被判处徒刑以上者除外，自不待言。以上所定的选举人，叫作初选人。由初选人中选出一名有相当学识的，叫作正式选举人。再由此正式选举人选出代议士，出席议院，代表全国人民商议国事。”(《政论》之三，《明六杂志》第 12 期)

“建议”作为“上层社会民权说”，它的阶级性质是很清楚的。但它一经引起争论，刺激了扩张民权的舆论，便在“民选”这一名义下把所有主张“一般人民”即“农工商卑贱三民”应有直接参与政治权利的人们都动员起来，形成了统一战线。因为人们认为“民应该是泛指一般人民，即我日本帝国人民的总称”。

主张在“一般人民”的总称这个意义上，“迅速举行”民选议院的舆论中，理论性最透彻而又最急进的，是当时在元老院任职，因而不得不故意用马城台二郎的假名发表意见的大井宪太郎。

当时有的论者这样说：“自从前参议诸公发表民选议院之论以后，议者纷纷，而十之八九都要求迅速举行，马城氏之论可谓最为详尽。”(《细川流长之论》，《明治文化全集·宪政篇》)

大井的意见是采取反驳站在“时机尚早”的立场上发表反对论的加藤弘之的形式展开的。他的意见同加藤、副岛等人把“维新之功”只归之于“几个雄藩数十有志”或“士族及豪农富商”的主张相反，是从“维新之功完全在于忧国者，废藩之绩在于公议”的立场出发，主张“一般人民”的直接参与政治的权利。

“世袭士族与人民离居多年，同人民完全没有共同的利害关系，不知道人民的痛苦。因为他们真正不熟悉人民间的利害，所以同农商商量也是迂远不切实际的。……荐举民选议院的议士，如只限士族，则虽然能够估计全国一般的利害，但是不知一州的利害的人一定很多。这是因为他们生来居于小范围之中，不了解民间的情况。所以说当前亦决不可不听人民的意见。”

因此，"要制定适合于我国今日世态人情的制度宪法，不宜只决于二三官吏，应该使普通人也参与其事，使之发表意见。"(«质加藤弘之书»，«明治文化全集·宪政篇»)

如上所述，这个"建议"按签名人的原意，本来是代表"士族及豪农富商"的政治利益，但客观上却在"一般人民"的总的名义之下，连大井的"下层社会民权说"也被动员起来结成统一战线，扩大了它的势力，这里就反映了地主-资产阶级的利益和农民-人民大众的利益未分化的结合，以及由前者向后者过渡的情况。

第二，这个"建议"在下述的意义上也集中地表现了日本启蒙思想的社会作用。那就是，正如在建议签名人和它的支持人的议论中可以直接看到的那样，在设立民选议院的要求里面，集中地表现了采取民权论和国权论互相联系互相规定形式的，明治绝对主义初期，即启蒙期出现的民族主义的任务。人们常常举出福泽谕吉的"一身独立而后一国独立"这句话作为日本启蒙期的民族主义任务的公式，在民选议院的要求里面，也是把中心目的放在"国家独立，人民昌荣"上面的。

"议院之于帝国，不仅能够两立，而且是维护帝国的屏障砥柱。……议院一经建立，人民就能分享政治权利，参加公共事务，决议国家政令法律。……于是，人民把国家看做是他们的公有之物，对于一切事物，莫不参与其损益得失，从而利害相通、亲密无间的人与日俱增，他们的爱国心怎能不勃然而产生，沛然而发展呢？……就外交来说，在议院未设立之前，我外交上的屈辱决不可能洗掉，因为那些自主自由，独立不羁的人民，哪能愿意躬自谦抑来平等对待我被束缚的人民呢？"(冈本健三郎、小室信夫、古泽滋：«民选议院辩»，«明治文化全集·宪政篇»)

大井宪太郎也说："欲与开明诸国竞争，就要仿效开明诸国普通的政典，设置法府(即民选议院)；欲制定国宪及诸般法律，就要设置立法府，采取公议公论"(«马城台二郎之论»，«明治文化全集·宪政篇»)。他认为伸张民权民论，正是确立国权的基础。

这样，在明治绝对主义初期，即启蒙期，具有内部联系，而又相互制约的民权论和国权论，随着阶级对立的尖锐化，从1875年（“明六社”的解散）开始了逐渐分化的过程。这一方面意味着天皇制绝对主义政权随着它的基础逐渐巩固而显出极端的反动性；另一方面又意味着启蒙期宣告终结，资产阶级民主主义革命被提到议事日程上来。

四 “明六社”和民选议院问题

今天所说的“启蒙期”的思想家，就是指“明六社”的成员而言。事实上“启蒙期”思想家中的代表人物，几乎全都参加了“明六社”。以下准备谈一谈“明六社”的成员围绕“民选议院”问题采取了什么态度，但在这以前，先就“明六社”本身说明一下。

> “我国成立学术文艺的结社，是从今天开始的。社中诸公都是天下名士，大家都认为卓绝奇伟之论，千古不磨之说，必出于此社。希望诸位先生以其卓识高论，唤醒愚氓，树立天下的模范，以不负识者的期望。”（«明六杂志»第1期，明治7年）

这是西村茂树对于“明六社”的成立表示欢欣的几句话。“明六社”虽然不一定象西村所说是日本最初的学术结社，但它网罗明治初期日本所有最高级知识分子，所以也可以说是唯一值得夸耀的启蒙的学术结社。它是在1873年（明治6年）7月刚从美国归国的森有礼的倡议下建立起来的。1874年（明治7年）2月制定“明六社规章”，出版机关刊物«明六杂志»，正式开始活动。当时的会员有西村茂树、津田真道、西周、中村正直、加藤弘之、箕作秋坪、福泽谕吉、杉亨二、箕作麟祥、森有礼等十人。其后会员略有变动，成立后一年即1875年2月，拥有会员约三十人，机关刊物«明六杂志»到1875年11月共出版了四十三期，发表论文百余篇，遍及政治、法律、经济、社会、外交、宗教、历史、教育、自然科学等各方面，

范围极为广泛。

“明六社”于1875年11月随着《明六杂志》的停刊而解散。这个团体所具有的作为学术团体的性格，继续被吸收到1879年(明治12年)11月由美国人大卫·莫勒建议而成立的“东京学士会院”(帝国学士院的前身)中。

以上是“明六社”大概的轮廓。因为这个团体不得不是明治绝对主义政府的御用学术团体，并且事实上也正是如此，所以它能够成为日本启蒙思想的核心领导。现在为了了解“明六社”的这种性格，简单地介绍一下“明六社”成员中的代表人物的经历。

加藤弘之(1836—1916年，天保7年至大正5年)

生于但马国[1]出石，原名弘藏，后改弘之。兵学师范家[2]出身，早年到江户，跟佐久间象山学习西洋兵学、洋学，后在“藩书调所”任教职，同时作为洋学家成为幕府的“直参”[3]。他后来研究西洋政治学，特别是德国政治学，成为日本最初的德国研究家。他于1863年(文久3年)出版了日本最初的立宪政体论《邻草》，1869年(庆应4年)又发表了《立宪政体略》，以政治学家著名于世。明治初年，翻译了布伦采里(Johann Kaspar Bluntschli)的“Allgemeines Staatsrecht”，并把它改写为《国法泛论》出版，介绍德国立宪君主制度，是传播德国国家主义思想的开端。另一方面，他又著有《真政大意》(明治3年)，《国体新论》(明治7年)等书，在“天赋人权思想”的宣传上很有贡献。但是到了1874年(明治7年)1月“民选议院建议”提出后，“自由民权”运动就要开展起来的时候，他就露出了作为官僚学者的本来面目，以“时机尚早”为理由指出反对意见，制造了所谓“民选议院论战”的争端。1877年(明治10年)

① 今兵库县。

② 世传兵学并在幕府任师范职的家庭。

③ 直属于将军的俸禄为一万石以下的武士。

东京帝国大学创立时，任首任总理，致力于“进化论”思想的传播，从进化论的立场，发表了《人权新说》(明治 15 年)，否定“自由民权”运动的理论基础——“天赋人权”思想，声明自己思想的转变，同时又积极地攻击“自由民权”思想。他后来把“进化论”思想扩大到国家间优胜劣败、适者生存的原则，主张国家对个人的至上权，极力鼓吹所谓“国家主义”思想。1893 年(明治 26 年)发表的“Der Kampf ums Recht der Starkern und Seine Entwickelung”(日文版《强者的权利竞争》)及其补遗《道德法律进化之理》(明治 27 年)等，这些著作都是为了使他的“进化论”观点构成一个体系。他的一生和思想说明了他是一个最典型的绝对主义官僚学者。

津田真道(1829—1902 年，文政 12 年至明治 35 年)

生于美作国[①] 津山，曾名喜久治、真一郎、行彦，有一个时期以开田为姓。藩主松平家的下层士族出身。1850 年(嘉永 3 年)到江户，跟箕作阮甫、佐久间象山学习洋学和兵学，1857 年(安政 4 年)任“藩书调所”教授助理。他在这里认识了西周，专心研究洋学，1862 年(文久 2 年)留学荷兰，跟西门·菲赛林 (Simon Vissering) 研究“五科”(即“性法”、“国法”、“万国公法”、“经济”、“统计”五种学科)。归国后于 1866 年(庆应 2 年)把菲赛林的讲义录译成日文出版，题为《泰西国法论》。维新以后，凭着他的西洋法学的知识，被任为刑法官权判事，兼议事体裁调查员，从事《新律纲领》的编纂工作。1869 年 (明治 2 年) 提出“禁止人口买卖”建议，对“四民平等”思想的普及颇有贡献。1871 年(明治 4 年)任外务权大丞，随全权大使伊达宗城去过中国。以后历任大法官、元老院议官等，1896年(明治26年)被敕选为贵族院议员。他的思想的来源是孔德的实证主义，但他自己却标榜“唯物主义”。他一方面利用其丰富的法律知识，作为启蒙思想家进行活动，同时另一方面，又利用这

① 今冈山县。

种知识来参与筹划明治绝对主义政权，成为明治前半期司法界的重镇。

中村正直(1832—1891年，天保3年至明治24年)

生于江户的麻布，圆波谷。幼名钏太郎，通称敬辅，讳正直，号敬宇。父武兵卫，出身于伊豆的农民，后迁居江户，取得二条城下级公安人员地位，被编入士籍。正直十七岁时入"昌平黉"[1]寄宿寮，1855年(安政2年)为该校教授，1862年(文久2年)进升为御儒者[2]，并从事洋学的研究。1866年(庆应2年)任幕府留英学生监督赴英，幕府垮台后于1868年(庆应4年)归国，随将军庆喜至静冈，任藩学静冈学问所一级教授。1871年(明治4年)把斯迈尔(Samuel Smiles)的"Self Help"(题名《西国立志编》)翻译出版。这本书和同一年出版的穆勒的"On Liberty"译本《自由论》，同是明治前期中传播最广的启蒙书。同年6月任大藏省翻译官。1873年(明治6年)在家中设立家塾，讲授英国文学，指导后进。这就是后来与福泽谕吉的"庆应义塾"齐名的"同人社"。在那里，出版了《同人社文学杂志》。1881年(明治14年)任东京帝国大学教授；1890年(明治23年)被敕选为贵族院议员。从他的经历可以看得很清楚，他原是一个汉学家，但另一方面，他又学习洋学，以汉学的修养为基础，译述西洋思想的文献，对于启蒙活动贡献很大。只是因为他的译文，不能摆脱汉文词汇的限制，这就表明了他作为启蒙思想家的局限性，同时也表明了当代西洋思想传播的局限性。

西周(1829—1897年，文政12年至明治30年)

生于石见国[3]津和野。名时懋、鱼人，后又称修亮、周助。藩主龟井家侍医的家庭出身。初在藩黉研究朱子学，后游学大阪，为后

① 也叫"昌平坂学问所"，是江户幕府的官立学校。昌平坂是地名，1870年明治政府接管后，称昌平学校，即今东京大学的前身。

② 幕府的官名，任务是进讲儒教经典。

③ 今岛根县的一部分。

藤松阴[①]门下，1853年（嘉永6年）又赴江户，脱离藩籍，专心研究兰学。后又转学英文，任"藩书调所"教职，他在"藩书调所"认识了津田真道和加藤弘之。1862年（文久2年）和津田真道一起留学荷兰，跟菲赛林研究"五科"，1865年（庆应元年）归国，奉幕府之命把菲赛林的讲义录译成日文题为《万国公法》出版。1870年（明治3年）任兵部少丞，进升陆军大丞、参谋部供职等，在山县有朋幕下任有关军制的职务。他在学术上作为西洋哲学的最初介绍者和传播者有很大的功绩。他是最初把欧文philosophy这个词译为"哲学"这两个字的第一人，今天我们所用的哲学名词，如主观、客观、理性、悟性、现象、归纳、演绎等，都是由他想出来的。他的私塾"育英社"（明治3年11月创立）的讲义"百学连环"，是把西洋的全部学术加以统一的组织和分类的、有系统的讲义。在这里，他给"哲学"下了这样的定义：

> "因为哲学是科学的科学(Philosophy is the science of sciences)，所以哲学的定义应该是诸学之上之学。凡事物必有其统辖之理，万事不得不受此理之统辖。故哲学乃诸学之统辖，诸学不得不受哲学之统辖，犹如国民之不得不受国王之统辖。"

他的译著有《致知启蒙》（1874年，明治7年）、《百一新论》（1874年，明治7年）、《利学》（1877年，明治10年）等。

福泽谕吉（1834—1901年，天保5年至明治34年）

父亲名百助，是丰前中津藩[②]的粮食管理员，在大阪藩邸供职，谕吉是他的末子。百助不但专长会计，而且专长经学诗文，是一个有才识的人，只是因为受到下级士族身份的限制，不能充分发挥他的才能。当谕吉三岁时，他因怀才不遇，抑郁而死。从母亲口里听到的父亲的平生为人，以及父亲死后自己在中津所体验的封

① 后藤松阴(1797—1864)江户后期的儒学家。

② 今福冈县。

建制度下的下级士族身份的悲惨状况，年幼的谕吉在心里深深扎下了反封建的生活感情的根子，以至后来在《自传》中说出"门阀制度是父亲的仇敌"这样话来。他一生中对于封建制度一贯的严厉批判的根源，可说就在这里。1854年（安政元年）逃奔到了长崎，研究兰学，翌年赴大阪，投入绪方洪庵的门下。1858年（安政5年）奉藩命赴江户，在筑地铁炮洲的奥平家邸内开设家塾（"庆应义塾"的前身），1860年（万延元年）随幕府军舰长官木村摄津赴美国，后来于1861年（文久元年）、1867年（庆应3年）前后三次游历欧美诸国。使谕吉作为启蒙思想家名高一世的《西洋事情》（1866—1869年，庆应2年至明治2年）一书，就是欧美游历的产物。又自1872年（明治5年）至1876年（明治9年）连续发表了以"天不生人上之人，也不生人下之人"① 这句话闻名的《劝学篇》，对于封建道德学和封建道德进行了无情的批判。《劝学篇》虽然受到封建反动势力的刁难和攻击，但包括翻版在内，出书竟达数百万册，流传之广世所罕见。1875年（明治8年）发表的《文明论概略》，和上述两书同样引起很大的反应。另一方面，1873年（明治6年），如所周知，他和加藤弘之、津田真道、中村正直、西周等组织了"明六社"。1880年（明治13年）伊藤博文、井上馨、大隈重信等人聘请他主办政治机关刊物的出版工作，他虽然接受了这个聘请，但由于在1881年（明治14年）的"政变"中伊藤和井上反目，这个企图遭到了挫折。1881年（明治14年）在"中立"的招牌下，创刊了《时事新报》，提倡"官民调和"，企图在欧美帝国主义列强的压迫下，保卫日本的民族独立。这就意味着由于考虑到当时亚洲所受欧美帝国主义列强的威胁的国际局势而在国内实行"政治停战"。但是福泽的"官民调和"论却阉割了当时正在"自由民权"运动的名义下蓬勃发展的"民主主义斗争"，使它从属于外交问题，在客观上造成承认

① 《劝学篇》有群力汉译本，商务印书馆1958年版。语见第1页。

对内建立天皇制绝对主义，对外向亚洲诸邻国进行帝国主义侵略的结果。这样，福泽对于“甲午战争”的日本胜利，竟至感动得落泪，这就明显地暴露出思想家福泽的局限性了。但福泽不接受明治政府屡次的聘请，终身不作官，坚持他的在野精神；而且无论从他对封建批判的彻底性说，或从他的见识的卓越性说，在启蒙思想家中他是首屈一指的。他之所以被称为“日本的伏尔泰”，作为最伟大的启蒙思想家受到推崇，其理由便在这里。

森有礼(1847—1889 年，弘化 4 年至明治 22 年)

生于鹿儿岛，入藩黉造士馆及“开成所”(“蕃书调所”的后身)。1865年(庆应元年)奉藩命与同伴脱离藩籍，改名泽井铁马赴英国，入伦敦大学。1867 年(庆应 3 年)赴美国，翌年 6 月归国。1869 年(明治 2 年)任制度调查员，由于他的“废刀论”[1] 建议，引起了舆论沸腾，因此引咎辞职。1870 年(明治 3 年)作为驻美弁务使[2]赴美，1873 年(明治 6 年)归国，历任外务少辅、驻中国特命全权公使、驻英国特命全权公使等职，1885 年(明治 18 年)任文部大臣，1889 年(明治 22 年)被刺身死。森很早就关心教育政策，1870 年作为外交官赴任美国时，已就日本教育问题，征集美国著名人士意见，出版了英文的《日本教育》(Education in Japan)一书，引起许多人的注意。到了 1885 年任文部大臣时，更致力于建立国家主义教育制度，作为天皇制绝对主义“富国强兵”政策的一环。第一次世界大战前作为日本国家主义教育核心的“帝国大学令”以及其他诸学校令、教科书审定制度、师范教育大纲等，都是在森的主持下制定的。

以上概述了“明六社”同人中代表人物的经历，以下参照他们这些经历再研究一下启蒙思想家的一般思想。

---

① 即禁止武士带刀的主张。

② 相当于公使。

第一，他们都是“下级士族”出身，大部分在1857年（安政4年）设立的德川幕府西洋文化研究机关和翻译机关的“蕃书调所”（1863年改组为“开成所”）任教职。因此，他们都擅长以“荷兰语文”为中心的外国语文知识。

第二，他们都富有汉学修养，这是他们接受洋学知识的基础。一般说来他们都是通过传统的儒佛思想来理解和接受近代欧洲的新思想的。因为他们拥有日、汉、洋的丰富知识，所以堪称是日本的“百科全书派”。他们中间有许多是实证论者和经验论者。

第三，在“明六社”的社会阶级性格上极为重要的，是他们十之八九是官僚，或者本人虽然不是官僚，却和明治政府高级官僚有着个人的密切联系。在这一点上，不管他们在朝在野，都是天下知名之士。

以上是“明六社”会员的基本的共同点。因此，不论他们从幕末到明治初年所完成的辉煌的历史任务也好，或者他们作为思想家随着天皇制绝对主义的基本形成立即暴露出来的历史局限性也好，都可从这些特点得到说明。

其次，为了弄清楚“明六社”的社会性质，参照上述各种特点，考察一下“明六社”对于“民选议院”问题采取了怎样的态度。因为这“民选议院”问题，正是考验“明六社”成员的思想本质的试金石。

“明六社”在其“规章”第一条里这样规定了它的性质：“本社设立宗旨，在于会合同志，交换意见，增长知识。”照这样看来，“明六社”首先是作为“学术文艺团体”而建立起来的。但是，以《明六杂志》为中心的“明六社”会员的言论活动，却常常超出前述立社的“宗旨”之外，他们的言论涉及了当时的政治问题和社会问题。这是因为“明六社”的会员都是当代第一流的“百科全书派”的有知识的人物，他们又以西村茂树所说“以其卓识高论，唤醒愚氓，树立天

下的模范，以不负识者的期望”为自豪的启蒙团体，所以，支配着“明六社”的这种倾向，可说是难以避免的。他们不是把“学术文艺”孤立地加以专门研究，而是与当时政治问题、社会问题结合起来加以探讨，这可以说是“明六社”启蒙思想的特点。在这个意义上来说，“明六社”会员离开立社“宗旨”的言论活动，正好证明了会员是启蒙思想家，“明六社”是启蒙团体。

脱离立社“宗旨”的这种倾向，虽然也可以从会员每个人的论文主题中看出来，但是通过最初会员们参加“民选议院论战”，以及后来整个“明六社”自然而然地表现出的那种政治倾向，可以看得更为明显。

1874年(明治7年)2月，发生了以江藤新平(民选议院建议签名人之一)为首的士族暴动——“佐贺之乱”[①]。同年4月，成立了以高唱自由民权的板垣退助、片冈健吉、林有造为中心的土佐“立志社”。翌年2月，以“立志社”为中心诞生了一个全国性的政治结社——“爱国社”。对于继续不断地展开的这一连串的反政府运动，明治政府陷于无法应付，因此，尽管从表面上看来，“明六社”并不是太急进的，但是因为它逐渐带上了政治色彩，所以它也不能不受政府的嫌忌。

为这种情势变化而担忧的森有礼，最后不得不写了一篇警告文，再一次明确“明六社”的设立“宗旨”是一个学术结社，要求会员们有所自重。

> “我社所要讨论的问题，已如规章第一条规定，专限于有关教育的文学、技术、物理、事理等等问题，这都是能够丰富人的才智、增进人的品德的重要事情，而且它的收效只能期之于后世，这些问题即使触犯现时政府的嫌忌，也是出于不得已的。至于有关现时政事的讨论，却不是我社

---

① 佐贺的两个不平士族的团体——反对新政的忧国党和主张侵略朝鲜的征韩党——以江藤新平为首领起兵占领了佐贺城。不久即被政府军击败，江藤被枭首。

创办的宗旨；这不但劳而无功，而且可能为我社招致不必要的麻烦。为了我社将来的利益，谨在这里提醒一下，请大家谅解。”(《明六杂志》第30期，明治8年)

这里，明确地表达了后来主持绝对主义天皇制文教政策的森有礼，打算从学术中抽出政治性，使学术变成单纯技术的企图。这样，“明六社”便从内部受到了限制；另一方面，在政治形势上，政府为了“把国内的反抗转移对外，以期收买武人的欢心”，继前年发生的“征台之役”①(明治7年2月)，于1875年1月，召开了所谓“大阪会议”，研究缓和民间舆论的策略。这个会议不外是企图笼络过去反对“征台之役”而下野的木户孝允和政敌板垣退助，为他们恢复参议职务而进行协商，同时商议设立“官选议院”，以为逐渐实现立宪政体进行准备工作。“大阪会议”结束后，同年3月，不顾“立志社”同人强烈反对而复职的板垣退助，与大久保利通、木户孝允、伊藤博文等参议共同制成了“政体调查案”。这个“政体调查案”不外就是企图设立由贵族及有勋功学德人士组成的上院，和地方长官组成的下院构成立法机关的“官选议院”。根据这个方案，在世人注视之中召开了最初的地方官会议，但是效果很小，引起了世人的极度失望，反而加剧了舆论的攻势。

这样，无法应付的政府便于1875年(明治8年)6月修改“新闻纸条例”，制定“谗谤律”，进行舆论的全面压制。这两个法令的主要对象是：“在新闻纸上或杂志报刊上唆使别人犯罪者”、“唆使别人煽起叛变，或使其胁迫长官者”、“刊载破坏政府颠覆国家议论，由此煽起骚乱者”、“诽毁现行法律，扰乱国民守法之义，或对显然触犯刑律的犯罪行为进行辩护者”以及“散发或贴示所著作的文书或画图肖像”、“不论有无事实，凡是举发或公布损害他人荣誉的行为者”、“不是为了举发别人的行为，而是为了把恶名加在别人的

① 1874年日本出兵侵略台湾的事件。

身上者”等等。其结果,《评论新闻》、《采风新闻》、《草莽杂志》等刊载急进主张的报刊屡受停止出版处分,数十名评论家被投入监狱。

这种客观形势的演变,使得表面上虽甚稳健,但事实上却逐渐成为一个“谈论政治的结社”的“明六社”的存在:本身受到了威胁,现在,它是否还继续存在下去已经成了问题。如前所述,“明六社”的会员不论在朝在野,都是“天下名士”,而且大部分是绝对主义官僚,直接参与政权,从这一点来看,这个社本来就应该是绝对主义天皇制的御用团体。但同时,“明六社”又是打着开明旗帜的启蒙团体,所以它对于政府政策,尽管是不彻底的,但是仍要保持其批判的自由,这是它的社会任务。这就使得“明六社”不得不陷于进退两难的窘境。

这样,就在1875年9月1日,休会后开会的第一天的会议上,由当时社长箕作秋坪提出了《明六杂志》停刊的提案。对于这个提案,森有礼主张继续出版,对于社的前途问题,在会员之间发生了分歧。但最后以多数表决,通过了福泽谕吉所起草的“《明六杂志》停刊的议案”。《明六杂志》便以第43期为最后一期宣告停刊,“明六社”也同时宣告解散。

福泽所起草的“《明六杂志》停刊的议案”,一方面断定“今天的日本应该说不是日本人民的日本,而是日本政府的日本”,一方面又提出或是“向政府屈服”或是“当政府的罪人”二者之中任择其一的形式,决定“明六社”的前途。在这个议案中贯穿了福泽固有的在野精神。

“本年6月公布的谗谤律及新闻条例,同我们学者的言论自由是不能两立的。这种律令如果真的执行起来,学者就只得立即改变思想,或搁笔停止发表言论。我明六社立社的宗旨,如社章第一条所规定,在于同人集会,交换意见,并将此意见作为议论演说,在杂志上发表。从本社成立以来所进行的议论和演说看来,很难保证今后的出版不触犯律令。

更兼社员的十之八九是官吏……在言论上所受的限制就更大。……所以在这个时候，我社所能决定的只有以下两点：第一，立即改变社员本来的思想，屈节以适应律令，迎合政府的意图，继续出版杂志；第二，触犯律令条例，自由发表文章，为政府罪人。二者之中只能任选其一。但从现在社中的整个状况看来，二者都不容易实行。因为所谓屈节，所谓自由发表，都是精神内部的事情，是每个人一心可以决定的事，如果不是社员的意见真正一致，一社如一身，那就不可能采取共同行动。但本社建社为日尚浅，仅一月举行二次集会，还不能看作一社如一身，团结一致。如上所述，不能屈节，又不能自由发表，那就只有停止出版杂志一策而已。这虽然决非上策，但是作为一个学者的结社来说，由于现行法令，它的言论自由受到限制时，如果既不能触犯律令，又不能甘心屈节，在社会面前表示因循不果，进退不决，那是为我社所不取的。……社中有欲发表言论的，可以不用杂志名义，人人自己发表，人人自己负责。”(«‹明六杂志›解题»，«明治文化全集·杂志篇»)

这样，经过政府修改制定的这两个法令，迫使温和的“明六社”在“向政府屈节”或“为政府罪人”二者之间任择其一的形式上决定进退，这就表明了由于“征韩论争”以后政权领导者寡头化所造成的，明治绝对主义政权专制化的真相。

不过上述福泽的“议案”，并没有受到“明六社”全体会员的支持。西周、津田真道、阪谷素①、森有礼都对于福泽提案表示不同意，主张«明六杂志»继续出版。从这里可以看出终身在野的福泽与其他诸人之间的明显的分歧。即福泽对于压迫言论自由的法令，用“向政府屈节”或“为政府罪人”二者任择其一的形式提出问题。这种见解恐怕是所有的人都一样的。可是，在二者之中任择其一的面前，西、津田、阪谷、森却企图用“向政府屈节”的形式去解决问题。这是从前述森有礼发出的警告文可以推测出来的。反之，福泽却用杂志的停刊来解决问题。这是因为他一贯热爱“言论

① 阪谷素(1822—1881)幕末、明治初期的汉学家。字子絢，又名朗卢。

自由”。两者之间的意见分歧是很明显的。但热爱“言论自由”的福泽，也并不敢“为政府罪人”贯彻他的主张。这里可以看出福泽在野精神的特性。

“明六社”解散的经过，大致说来就是这样。

“明六社”作为一个启蒙团体，由于它的社会性质，不可避免地变成了“谈论政治的结社”。但是它的会员究竟是怎样参加了这次造成脱离建社“宗旨”并最后导致该社解散的“民选议院论战”，以及社的政治倾向到底是什么呢？

“明六社”会员对于“民选议院建议”的意见，主要是在《明六杂志》上各用个人名义发表的。因此，并没有发表过“明六社”全体的意见。但因为会员的意见的基本论调大体上是一致的，所以自然可从这里得出近似“明六社”全体对于这个问题的意见。这种意见，概括说来，就是设立民选议院是必要的，这一点是肯定的，但这并不是说在最近的将来就要实现。现在人民的知识水平还低，要把它即时实施是太早了。这就是站在“时机尚早”的立场上提出的反对论。

前节已经提到，津田真道是在把选举权只限于“华族士族”及“豪富”的具体条件下，赞成民选议院即时设立的。神田孝平站在悲观论的立场上(《民选议院为时尚早论》，《明六杂志》第 19 期)，阪谷素站在民权论即非爱国论的立场上(《民选议院变则论》，《明六杂志》第 27、28 期)，都发表了接近反对民选议院的意见。除了这三人以外，“明六社”其余会员大体上都主张“时机尚早”论。下面看一看具有代表性的各种见解。

“明六社”会员中，最先发表意见，不但制造了“民选议院论战”的开端，而且同这个论争牵涉最深的，是加藤弘之。当“民选议院建议”在《日新真事志》上公布之后，加藤弘之立即在该志上发表了《设立民选议院之疑问》一文，站在“时机尚早”论的立场上提出了

第一个反对论。加藤引用了他的老师毕特尔曼(F.K.Bidermann,1812—1901)关于立宪制度的历史界限理论,主张后进国普鲁士德国式的专制主义权力"由上而下"的近代化-文明开化政策,最适合于"开化未全的日本",他又把"大政一新和废封立县"的功绩只归功于"数个雄藩、数十有志"的"智慧和权谋"。他所采取的立场是把人民群众看得非常愚蠢的彻底的愚民观的立场。他的意见大体如下:

> "欲使我国开化未全的人民全体参议天下大事,而采其公议,以制定天下的制度——宪法,"这"恐怕是等于缘木求鱼。"因此,"政府要想振兴人民敢为的风气,使它了解分任天下的义务,""绝不是仅仅从设立议院就可以达到的,这只有通过逐渐兴办学校,教育人才,方能达到。"总之,"政府要大公无私,自己限制自己的权力,务使人民之意见得到伸张,洞开言路,奖励教育,使我国迅速达到文明开化。"(«设立民选议院之疑问»,«明治文化全集·宪政篇»)

加藤的这种意见,因为是自觉地采取了后进国普鲁士德国式的"由上而下"的近代化方式,所以是最直接地代表了明治绝对主义文明开化的基本立场。

此外,"明六社"的有力会员,表示采取渐进立场的,还有西周、中村正直、西村茂树和福泽谕吉。

西周从"民选议院不可在此半开化之国突然实行"的"时机尚早"论立场,提倡设立"网罗议院",以为"达到真正民选议院之过渡"。所谓"网罗议院",按照西周的话推测,似乎是网罗"令参议会""官选议院""府县议会""大小区议会"等所有议会的意见,但他的说法并不清楚。不管怎样,他的意见似乎在于"暂且先设立官选议院,然后进到真正民选"。(«网罗议院之说»,«明六杂志»第29期)

中村正直认为"政体好象盛水的容器,人民好象水,盛在圆器

就变成圆，盛在方器就变成方”。因此，通过民选议院的设立，“政体”这个“容器”有了改变，“水的形状”也将随着改变，但是“水的性质”，即“人民的性质”却是不能改变的。因此，如果说“民选议院”能够帮助民心焕然一新，“那么就这一点来说，它是应该作为吉兆来庆祝的”。但只是这样还不够，需要进一步研究“改造人民的性质”的方法。依中村看来，这可以通过“艺术”和“教育”来达到目的。艺术和教育好比“车之两轮，鸟之两翼”，“相辅相成，使民生获得福利”(«改造人民性质之说»，«明六杂志»第 30 期)。

西村茂树认为“民选议院的宗旨，无可非难”，毋宁说“在今天日本设立议院”，“只有患其过晚”。但是问题在于“民选议院设立的方法怎样”。因为“虽然是良法善政，但是如果方法失宜，其结果往往反会祸国殃民”。因此，“设施的方法”“若善，就应该立即实行；不善，就应该反复熟议，以至于善，然后实行”，“那末，国家的幸福，人民的利益，就莫大于此了”(«关于民选议院意义的建议»，«明治文化全集·宪政篇»)。西村提出的是这样的慎重论。

福泽谕吉的意见，大致上属于渐进论，但是从下述的观点看来，他的意见是值得特别注意的。原来参加民选议院论战的人，都是暗中把“政府”和“人民”的对立作为前提，有意识地站在任何一方来发言的。但是福泽早就认为“王政维新”以来，“日本国家的权力在于人民”，所以他放弃了把“政府”与“人民”对立起来，自己站在任何一方的态度。因此可以说，他是站在“主权在民”的立场上提出了一种“社会契约说”。从这里可以看出福泽的主张的独创性。

> “今天的急务就是人民和政府分别站在两边，规定秩序，订立契约。……现在的政府既不是政府，又不是人民，而是政府与人民的混合的集体，所以这个契约也就是从这个混合体中产生出来的。因此不论契约的作者是谁，只要制定一种契约，日子久了，就可以养成遵守契约的习惯。

……试举一例，昔日政府曾设有左院。所谓左院也好，右院也好，都是政府的一部分。左院虽然好象一个收罗废物的场所，是一个最没有力量的机关，但是既有左右之名，不也曾经发生过争权的事情吗？故欲平均今天的国权，使政府和人民各掌握一半，其名义为左院、元老院、地方官会议、民选议院、市会、区会，以至会同监督，都无所不可，即或称之为研究检查亦无不可。不论体裁怎样，名目如何，不论东西、左右、公私、上下，都是可以的，但是必须制定一个分为双方互相监督的办法。否则本来不是这个政府的本色的专制，也将习惯地成为它的本色。也许有人说，尽管制定双方互相监督的办法，也不一定立即发生效果。我以为即使不能立刻见效，只要认识到这是在日本养成遵守契约，共议国事的习惯，就没有过分地为它担心的必要了。"(«国权可分之说»，«民间杂志»第12集)

依福泽看来，当前政治形势的特点是"政府"这个"混合的集体"支配一切。"今天的急务"在于把"政府"和"人民"从这个"混合的集体"脱离出来，在"国家"与"人民"间订立一种"契约"，制定"互相监督的办法"，以维持国内的秩序。这种见解与"民选议院论战"的其他参加者之间，在下述两点上有着很大的区别。第一，"民选议院论战"的其他参加者认为现在的政治形势是"政府"和"人民"现实地对立着，权力不在"人民"，而在现在的"政府"。与此相反，福泽则认为"政府"和"人民"合成一个"混合的集体"，毋宁说权力潜在地在于"人民"。这是根据"天赋人权说"的说法。但这和福泽在前述关于«明六杂志»停刊与否的论争中所提出的，被迫"向政府屈节"或"为政府罪人"二者之中任择其一的现实的认识，是有矛盾的。在那里，福泽分明认为权力是在于同"人民"对立的"政府"方面的。

其次，其他参加者是就应否设立"民选议院"一点发表意见的，而福泽却不从正面提出这个问题，他认为议院的性质怎样并不重要，重要的是制定"契约"，制定"互相监督的办法"，也就是制定"宪

法”。总之，福泽认为“今天的急务”不是政治问题，而是法律问题。

把这两点估计在内，研究一下福泽以“天赋人权说”为根据的“社会契约说”，可以看出奇妙的特点。

福泽认为自从“王政维新”以来，“日本国家的权力”潜在地被掌握在“人民”手中了。这是他的“天赋人权说”的真正内容。例如在《劝学篇》(明治5年)中，福泽早就这样说过：

> “原来人民和政府之间的关系是二位一体而有职责的区分，并建立在这种坚定的约束之上：即政府代表人民执行法律，人民则须遵守法律。譬如今天在日本国内遵奉明治年号的人，就成为缔约和同意遵守政府法令的人民。因此一旦制成国法，即令对个别人民或有不便，在修订以前就不能变更，必须小心翼翼地加以遵守，这就是人民的职责。”①

这样，在1872年(明治5年)的《劝学篇》中，亦即在“民选议院论战”二三年之前，福泽就早已主张“政府”与“人民”之间已经订立了“契约”。这里也可以看出福泽言论上的矛盾。就是说，福泽认为自从“遵奉明治年号”以来，“主权在民”的宪法就已成立了。总之，福泽认为在德川幕府倒台，明治天皇即位，成立“王政维新”的时候，日本的主权就转移到“人民”手里了。在这里，天皇制与“天赋人权”是不可分的。

建筑在这种“天赋人权说”上面的福泽的“社会契约说”，遗漏了作为“社会契约说”的一个重要之点。“社会契约说”本来是分做两个阶段的，即第一步，人民相互订立“契约”，建立“政府”；第二步，在“人民”与“政府”之间订立“契约”，建立国内的秩序。前一步是“民权说”的绝对条件。当然，福泽也在《劝学篇》中说“人民”是“家长”或“主人”，“政府”是它的“代表”或“办事人”。但这只是在口头上说一说，从没有谈到上述第一阶段怎样完成，以及怎样从第一阶段过渡到第二阶段。事实上，福泽是直接把第二阶段作为现

① 《劝学篇》第9—10页，商务印书馆版。

实问题来处理，而第一阶段却放在一边被忽视了。从历史上看来，明治绝对主义政权也决不是“人民”互相订立“契约”而建立起来的民主“政府”，福泽却主观地把这个政府当作民约的民主“政府”，即当作上述第一阶段的政府了。

由此可知福泽的以“天赋人权说”为根据的“社会契约说”，形式上是资产阶级民主主义，但实质上却具有一贯承认现在的天皇制政府的性质。

如前所论述，如果说“启蒙期”所指的是地主-资产阶级改良主义倾向与农民-人民大众革命民主主义倾向尚未分化的状态，国权论与民权论保持着内在联系互相依存的关系的时期；因而也就是到了二者之间的矛盾尖锐化的时候，便宣告终结的时期，那末，福泽的上述“社会契约说”可以说是自觉地根据“启蒙期”的这种特点，企图在这里找到稳固的理论基础的。可是，在启蒙期宣告终结，比较彻底的民主主义革命终于被提到议事日程以后的历史条件下，福泽的“社会契约说”便不能不堕落成为“官民调和”论及拥护天皇制论。这就在事实上造成了放弃民主主义斗争，把人民的革命意志出让给极端国家主义的结果。

在这里，可以看出后进国日本“启蒙期”的思想特点。这就是说，以福泽谕吉为代表人物，以“天赋人权说”和“社会契约说”为代表理论的“日本启蒙期”思想，如上面所述，在“天赋人权说”上是把“人权”当前的既成事实作为“天赋”来加以肯定，从而在“社会契约说”上是把第一阶段的“人民”相互的“契约”置之于问题之外的。因此，这两说都有其特点，即不探求“人权”和“契约”的成立根据。当然，以福泽为首的日本“启蒙期”思想家，是向同时代的，即十九世纪在欧洲占统治地位的思想家——孔德、穆勒、斯宾塞、杜克维尔等学习，利用这些最新流行的思想来“启蒙”日本的。但这些欧洲思想家是在资产阶级民主革命完成了它的历史任务以后，沿着

已经形成的一定轨道来千方百计地策划保存自己的资产阶级的代言人。他们不但不探求“人权”和“契约”的根源，而且企图保持由于“人权”和“契约”而取得的资产阶级特权，也就是说，他们是把“人权”和“契约”作为既成事实来看待，而不是把它当作问题来提出的，这是他们的思想的特点。关于这一点，在第三章中将会更详细地谈到。

欧洲最新流行的思想家的这种理论，象上述福泽那样应用于日本，被认为“人权”和“契约”老早就随着绝对主义天皇制的成立而同时形成起来，现在没有再探讨它的根源的必要了。但是日本历史本身却一次也没有形成过这种“人权”，也不曾订立过这种“契约”。这个世界史的课题是由于后来的自由民权运动才第一次被提出来的。到了这个时候，日本的思想界才开始探求“人权”和“契约”的成立根源。于是便不得不转过头来回到资产阶级革命之前(即十八世纪)，在那里去发现卢梭。如果把日本和欧洲对比起来，用欧洲近代思想的标准来衡量日本的近代思想，就可以看出思想是沿着社会经济的现实向上溯行的。这是后进国的一个特点。由于这种思想的溯行而到达的地点，不用说就是“启蒙期”思想家曾经认为“人权”和“契约”已经成立的那个地点。这个地点正是绝对主义天皇制的根据。受到卢梭的刺激的日本思想家便向着这个地点前进。这就是下一章“自由民权思想”的课题。

如上述的考察，“明六社”有力会员对于“民选议院”问题的意见，以及“明六社”本身通过会员参加“民选议院论战”而表现的政治倾向，决不是急进的，至多也不过是从理论上对于绝对主义的开明的、启蒙的一个侧面加以辩护的一种渐进的倾向。事实上绝对主义政府本身已在 1875 年 1 月的“大阪会议”，又在同年 4 月公布立宪政体渐进建立的诏书中，说明了它的渐进政策。如果说关于“民选议院”问题，“明六社”和绝对主义政府是站在这样一种关系

上面，那末，“明六社”通过其会员参加“民选议院论战”而自然地表现出来的政治色彩，照理说即使能够成为解散的开端，但却不能成为解散的原因。那末，“明六社”解散的原因到底在那里呢？正如所说那样，“社员中十之八九是官吏”，从会员的性质说来，“明六社”的任务本来应该是无条件地支持绝对主义政府。但是“明六社”同时又必须作为启蒙团体为社会服务。一方面要对国家忠诚，另一方面又要为社会服务，这是“明六社”所包含的内在矛盾。这种矛盾促使“明六社”在1874年1月“民选议院建议”提出以后的政治形势下，不可能再维持它的存在了。明治政府在“征韩论战”决裂后更加专制化了；另一方面，与此相对应，“一般人民”的反政府联合战线也逐渐扩大起来。在这个时候，“明六社”如果根据它作为启蒙团体的性质，继续保持即使是些微的开明性的话，那末，就有可能倾向于为反政府运动服务。这当然要触犯专制政府的嫌忌，招致剥夺会员官职的结果。于是，“明六社”为了摆脱这个进退两难的窘境，便自己宣告解散。这也就明显地暴露出明治绝对主义的开明性的局限。因为明治绝对主义政府对于在“民选议院”的设立问题上与自己采取同样渐进政策的“明六社”，也不得不有所嫌忌。这是因为它害怕这个与政府不同的民间团体，而又以政府官吏为会员的社团，如果离开政府独立行动起来，对于社会将会引起严重的影响。另一方面，这又明显地暴露出“明六社”的开明性的局限。“明六社”确实是民间团体，在这一点上有着它的行动的自由，有着扩大开明性的可能性，同时它的会员几乎都是政府官僚，这对于这个社团为了完成作为“由上而下”的启蒙团体的使命，给予了很好的条件。但这开明性-启蒙性却由于政府的专制化而不得不被放弃。即“明六社”所保持的言论自由、开明性，只不过是明治绝对主义的寄生虫的自由和开明性。因此，以后保持“明六社”的启蒙精神的唯一办法，就只有象福泽谕吉的提案那样，把它

保持在分散的每个会员中。这就是“自由发表是精神内部的事情”,因此,社会的启蒙活动除了采取“人人自己发表,人人自己负责”的形式以外,别无其他办法。

由于“明六社”的解散,证明了明治绝对主义放弃了它表现开明性的一面,但是这并不等于说放弃了开明性本身,或者说放弃了日本思想史上的开明性的必要性。由于“明六社”的解散,寄生在明治绝对主义的启蒙精神丧失了,但启蒙精神本身却作为福泽谕吉那样的个人内部的智慧,或作为被启蒙精神培养起来的国民进步的开化的精神保留下来。而且为启蒙精神所培养起来的国民的精神,却由于在人民各阶层的斗争中发展起来的革命感觉所促进,变成更加强韧,更加丰富,远远地超过了它的母体的界限,从根本发掘出它的母体所没有接触到的课题,真正适合于国民精神而成长起来。这就是“自由民权”的思想。

第三章　自由民权思想

一　自由民权运动的展开

通过1871年(明治4年)的废藩置县,明治新政府大体上奠定了中央集权官僚统治的基础。以后的任务就是在这个基础上尽量整备天皇制绝对主义的各种机构。

首先就是破坏士族阶级的封建门第制度，建立统一的近代常备军。这件事开始于1871年的废除藩兵制度,把藩兵编为镇台常备兵,完成于1872年(明治5年)12月的公布征兵令。第二是在“富国强兵”的口号下强制地保护和扶植资本主义的迅速发展。1873年(明治6年)的修改地租对于这个政策具有极为重大的意义。但在本质上是专制的封建的天皇制绝对主义，当然不可能一下子就消除土地所有制的封建性而把它改成为资本主义所有制，并在这个基础上全面地促进资本主义的自由发展。修改地租的真正目的就是把实物地租改为货币地租，给国库收入建立一个统一的稳定的制度,一方面利用它的收益来保护一部分政商资本家,培育军国主义的国营产业，另一方面迫使大多数贫苦农民无可奈何地同土地脱离开,变成工资劳动者。由于这次修改,农民的土地所有权得到了承认,地租变成了定额的货币地租,这确实使富农和地主得到了利益。但是政府的政策既以“不减少原来的岁收”为原则,那么从整个农民阶级来说,还是受着同过去一样的剥削,而在农民中占绝大多数的贫农、小农仍旧不得不忍受着那披着合法的近代化外衣的封建主义的残酷剥夺。

这样,由于征兵令被抽去人力,又由于货币地租被加重了无形

剥削的农民，便不得不立即打破他们对于“新政”所怀抱的甜美的幻想。这就是说，绝对主义官僚制度越是在机构上、组织上具备了它的表面上的近代性，那么在民众中间便越发扩大了失望和贫困。从1871年（明治4年）到1874年，中部、四国、中国、九州各地经常在爆发空前大规模的和空前猛烈的农民暴动。作为引起自由民权运动导火线的“设立民选议院建议”，就是在这种人民群众猛烈反对新政、反对封建斗争的背景之下提出来的。1874年（明治7年）1月，由于在“征韩论”中失败而被迫下野的前参议们提出来的这个“建议”，虽说是要求设立民选议院，但是由于它是主张只给与“士族及豪农富商”以参政权，所以这不过是所谓“上层社会的民权说”。这个“建议”显然并没有跳出绝对主义改良派的局限。不仅如此，例如从江藤新平这个后来成为反动士族叛乱领袖的人也参加签名这个事实，还可以看出，在“建议”里还隐藏着不满意新政、企图恢复封建制的不平士族的愿望。尽管如此，由于在这个“建议”里写道：“今天我政府应以设立民选议院为目的，使我人民得以养成敢为的风气，明白分任天下的义务，参与天下之事，以达到全国一心。政府之所以强，是由于天下人民皆能同心。……现在设立民选议院，就是为了政府与人民之间能够相互了解，合成一体。这样，国家才可以强，政府才可以强。”并要求“开展天下之公论，制定人民之参政权利”，所以这个“建议”也就超出了它的提出者的意图，在客观上代替了呻吟在天皇制压迫下的广大人民的呼声。这个“建议”一经在报上发表出来，便马上在社会上引起极大的反应，并且在赞成者和反对者之间，引起了所谓“民选议院论战”的激烈争辩。这已如前章所详述。通过这次论战，以设立民选议院的根本思想——天赋人权说为根据的人民自由论，便迅速地扩大到知识分子中间，并且利用各种形式浸透到广大群众中去。

与“建议”的提出同时，以它的签名者为中心，成立了爱国公

党。同年4月，退居故乡土佐的板垣退助，又在当地与片冈健吉、林有造、谷重喜等革命士族知识分子创立了立志社。以这些团体为开端，各地陆续成立了以民权主义的启蒙为目的的政治团体。而立志社成立当时所发表的“发起书”却远远超过了“建议”中的折衷主义的局限，明确地主张以天赋人权说为基础的民权主义。这一点是很值得注意的。

“……我们同是我日本帝国的人民，就是说，三千多万人民尽皆平等，无贵贱尊卑之别，应各享有其一定的权利，用以保存生命，维护自主，努力业务，增长福利，而为独立不羁的人民，这是非常明显的。这种权利不是威权所能夺取，不是富贵所能压制，这是上天平等地赋予人民的，也是人民所愿意保有的，所以人民应该为它勤勉奋斗。

人民如欲真正保有这种权利，就应该先实行自治。因为人民如果过于依赖政府，就要有损自立的风气；人民损害其自立的风气，天下的元气就要随之萎靡不振。欧美人民之所以独能雄视宇内，而支那、印度等国人民不能与之抗衡，就是因为这个缘故。所以我们如果真要努力使我帝国昌盛，就应先实行自治，以谋自立。

…………

归根结底，政府是为了保全人民权利而设立的，它是完全为人民服务的。所以欧洲有一句话，政府官员是公仆，如果这样说，人民就是国家的根本。现在我们都是人民的一分子，岂不应该自尊自敬吗？正因为人不知自尊自敬，所以成为卑屈、狡狯、猥亵而至于无耻。人而无耻，就不能成为万物之灵长。于是乎信义日失，廉耻日丧。信义廉耻本来是培养元气的，元气一旦失其培养，天下的萎靡怠惰就从此发生了。现在我国的人，往往仓皇狼狈，而至于猥亵无耻，这是我们所引为大忧，而诸君也必觉得可叹的。敢请与诸君共同以振兴此元气自任，以同谋我日本帝国的隆盛。

我们如欲伸张人民之权利，就必须设立民会……”

（《自由党史》，青木文库版，第一分册，第130—131页）

这里所谓“人民”，已没有身分上的限制。立志社社章有“凡属

土佐州民抱有与本社同一宗旨者”“任何人都可入社”(第五条)。可见上述“发起书”是以广泛包括最下层民众为目的而加以理论化的。

以继续高涨和扩大起来的自由民权思想和日趋激烈的反政府高潮为背景，1875 五(明治 8 年) 2 月，各地民权派政治团体的代表在大阪集会，解散爱国公党，扩大而成立了爱国社。从此时起，自由民权派才有了它进行宣传和联络的全国性机构。政府因为害怕爱国社的成立，便把板垣拉进内阁。爱国社由此失去了它的领导中心，又兼在财政上无法坚持下去，不出数年，便不得不宣告解散。但政府也不得不在同年 4 月 14 日作出某些让步，公布了一个诏书，在诏书里说:“朕今欲扩充誓文[①] 的意义，设立元老院，以扩大立法之源；设置大审院，以巩固审判之权；召开地方官会议，以通民情，谋公益，逐渐建立立宪政体，与汝众庶同受其福。”但实际上，政府召开的地方官会议与元老院，完全背叛了民众的期望，元老院变成“一个养老院”，甚至有人挖苦它说，“元老院等于过去的左院”。这个失败加剧了反政府运动，以致陆续出版了《评论新闻》(明治 8 年 4 月)、《采风新闻》(明治 8 年 11 月)、《草莽杂志》(明治 9 年 2 月)等激烈反政府报刊，在这些报刊上刊登了成岛柳北、末广重恭、杉田定一、栗原亮一、中岛胜义、林正明、植木枝盛等人的尖锐的反政府言论。但在这时期，民权运动的组织尚未充分健全，而运动的实际推动者又是士族知识分子，所以这些言论中还包括着打着自由民权的招牌，实际上企图向封建制倒退，替士族的叛乱辩护的某些成分。但在这些报刊公开讨论的抵抗权、革命权的思想，却给社会以深刻和广泛的影响。政府为了防止事态的演进，制定了作为专制主义残暴统治典型的新闻条例和谗谤律，于 1875 年 7 月 28 日公布。从 1875 年到 1877 年，一方面陆续发生了反动的

① 指五条誓文。

士族叛乱；另一方面由于修改地租的实施引起了农民的贫困，因此激起了农民极端的愤怒，各地发生了前所未有的大规模猛烈的暴动。自由民权运动便在这样的农民的拚命斗争的基础上，从单纯的思想斗争逐渐发展为政治斗争。

1877年（明治10年）6月，立志社起草了一份"开设国会建议书"，由总代表片冈健吉送到京都行宫，准备递给天皇。这当然得不到政府的许可，被马上退回。这个长篇的建议，当即被印成传单在全国发表。这篇文章虽名为"建议"，但实际上却是对于政府的压迫和弊政进行尖锐的攻击和弹劾的文章。它的内容尽管在抗议士族被排挤而没落和企图替征韩论辩护各点上，还保存着士族反动的气息，但是它却首先展开了对于官僚专制主义的攻击，其次弹劾了专制政治与征兵令的矛盾，征收地租的苛酷，由于庇护政商资本家特权而引起的财政上的失当，修改条约的失败等等，其激烈的论调比过去抽象民权论，显然向前迈进了好几步。同时它也表明了民权思想开始和农民、商工业者的具体要求结合起来了。建议书是这样阐明它的立论基础的，说道：

> "国家之所以有政府，是为了使这个国家治而且安，所以要使国家治而且安，就是为了畅达人民的权利，使其达到幸福安全的境地。又闻天之生人，使他有手有足，有头有目，统之以精神，使其享受自主自由的权利。如果真是这样的话，政府怎能够妄恃其力，逞其威，而擅加以抑压呢？人民又怎能够忍受这种束缚，服从这种箝制呢？"

它又在攻击了政府八大失政之后，向天皇这样尖锐地追问道：

> "试问大臣将何以对全国人民，陛下将何以谢天地神祇？如果这时外国乘虚而至，肆行侵略，则兵力凋残，府库耗竭，人民离散，陛下又将何以善其后？"

以立志社为中心的这种活动，不久发展成为恢复暂时宣告解散的爱国社的运动。1878年（明治11年）4月，立志社决定方针，

起草了一份"再兴发起书"，由宣传员把它分发到全国各地。为了响应这个号召，同年9月到10月，全国委员数十人在大阪举行再兴大会，并制定了"协议书"。这样就把过去分散在全国各地的民权派地方组织统一起来了。从这时起，尽管政府进行镇压，陆续成立了许多新的政治团体。在这种有利的形势下，爱国社于1879年3月和11月在大阪先后举行了第二次和第三次大会。在第三次大会上，拒绝了福冈共爱会所提出的主张"修改条约以扩张国权"的提案，决定把争取开设国会作为当前唯一方针。第二年，即1880年3月举行第四次大会，到会有"二府二十二县八万七千余人的代表一百一十四名"(《自由党史》)，把爱国社改名为"国会期成同盟"，着手起草一份具体的开设国会请愿书。政府因为害怕这个形势的发展，正在期成同盟会议开会中就公布了"集会条例"。这个苛酷的专制条例不仅限于集会，连宣传、通讯、旁听、参加都无例外地加以高压的禁止和严重的限制。4月17日，同盟请愿书呈递委员片冈健吉、河野广中，代表全国请愿人八万七千余人的意志，避开政府的压迫，把开设国会请愿书送到太政官①。但这个请愿书也以"人民无请愿之权利"为理由而被拒绝接受。于是，片冈、河野便写成《请愿颠末书》，向全国人民报告事情的经过。因此引起了各地政社的愤怒，它们陆续提出了同样的请愿书，结果受到同样的拒绝。但这迅速发展起来的同盟运动，决不是徒劳无功的。政府因此慌张起来了。当时井上馨的建议书这样写道："国会论者四处蜂起，谴责政府的失策，要求开设国会者，络绎不绝于太政官之门，难道这不就是判断国家政府安危的时候吗？在这紧急关头，如果还是毫不介意，苟安过日，这样，日本帝国的福利是否还能永增，明治政府的安固是否还能长久，我实在不忍说出来。"基于这种认识，原定在这一年实施的修改地价法案，宣布延期五年。

① 明治初期的最高行政机关，相当于后来的内阁。

民权论者不在集会条例的压迫面前屈服，逐步扩大组织，进行不合法的联络，1880 年(明治13年)11 月 10 日，作为盟员十三万余人的代表，由委员六十四人在东京举行了国会开设期成同盟第二次大会。十二月，植木枝盛、河野广中、沼间守一、内藤鲁一等一部分有力盟员集会，组织了自由党准备会。它的盟约简捷地表达了他们坚决的革命民主主义决心。

第一条：我党是所有希望扩充我日本人民自由、伸张人民权利、并加以保障的人士集结起来而组织的。

第二条：我党致力于促进国家进步，增进人民福利。

第三条：我党相信我日本国民应有同等权利。

第四条：我党相信我日本国家适合立宪政体。

1881年(明治 14 年)这一年是在各种意义上，给自由民权运动带来了转机和飞跃的一年。首先在思想史上，这一年 3 月，以西园寺公望和中江兆民为中心，创刊了《东洋自由新闻》。这个刊物虽然出版不到几个月便受到政府的压迫宣告停刊，但在这个小报纸上，中江兆民开始了他的尖锐的理论活动，向社会广泛地宣传了和过去以穆勒、斯宾塞为代表的英国议会主义的自由主义性质完全不同的卢梭的社会契约学说和民权思想，并且具体地把它应用到反政府运动方面去。他以前曾在番町开设法文学塾，宣传卢梭学说，后来他的写作活动，在理论上更加透彻，最后给自由民权思想奠下了抵抗权和革命权的理论基础。

在舆论与民众运动逐日高涨的情况下，政府一方面加强了对于运动的镇压，另一方面也感觉到开设国会已成为不可抗拒的必然趋势，便即秘密地向各参议征求关于宪法的意见。各参议虽然对于危机有不同的感受，但是他们所考虑的大体上都是以主权在君为思想基础的天皇制宪法。在这些参议之中，只有大隈重信提出了立即实施以政党为中心的立宪政治的意见。这样便引起了政

府内部上层分子的尖锐对立和混乱。恰好在这个时候，发生了所谓北海道开拓使处理国有财产事件①，各地的自由民权论者便乘机动员所有言论机关和宣传机关，开始了打倒政府的猛烈论战。在这种情况下，造成了全国各种倾向的自由主义者团结一致，结成争取开设国会的反政府统一战线的形势。当年9月，主张开设国会的所有团体的代表在东京集会讨论了如何组织统一政党，就连过去提倡"时机尚早说"的福地源一郎也参加了。这次集会虽然没有得出任何具体的结论便草草散会，但这种统一战线的趋势却是政府所最害怕的。到了10月，全国国会期成同盟盟员集会于东京，关于把同盟与自由党准备会合并，建立全国一大政党问题，进行了反复的协商。在这期间，同盟已发展到几乎"每一县都派出代表"参加的盛况。

政府面对着内外交迫的猛烈攻势和自身所处的危机，表现极端狼狈，但同时也不忘记考虑在这个阶段所应采取的最有效的反攻手段。那就是采取在表面上向民权派表示退让一步，而实际上却促使其分裂和瓦解的手段。于是，政府便于1881年（明治14年）10月12日，公布"开设国会诏勅"，表示"将于明治23年召集议员，开设国会，以达成朕之初志"，同时又罢免以大隈为首的自由主义官僚，撤销北海道开拓使对国有财产的处理。诏勅还未忘记在结语中加上这样的威胁词句："如有故意急躁、煽动事变、危害国家治安者，就应处以国法，兹特言明，谕尔有众。"很显然，这个结语除了表示决心，对于不满意政府在十年后才开设指派式的国会这种迁延政策的急进分子，将加以无情的镇压之外，同时还企图加速急进派和改良派的分裂。这个企图结果成功了。在公布诏勅的同时，全国各地自由主义者在东京集会，就成立统一政党问题进行

① 1881年（明治14年）北海道开拓使企图把政府在十二年间投资1400余万元开发建设的国有财产，以仅仅38万余元，三十年分期付款，卖给政客商人，引起自由民权论者的猛烈攻击，最后造成大隈重信被迫退出内阁的所谓明治十四年政变。

认真的反复协商，并于10月29日建成“自由党”。但在事实上并不是全国所有民权派都参加了这个政党。到了第二年，即1882年，由于细微的意见分歧，和地方的派阀意识，终于分裂，在九州和大阪分别组成“九州改进党”和“立宪政党”。当年4月，大隈派又在不受藩阀政府特惠保护的城市大资本家的支持下，组成了改良主义的“立宪改进党”。

这些政党之中，真正具备全国规模而又明确主张“主权在民”的只有“自由党”。1882年3月，又在伊藤博文、井上馨、山田显义等人的倡导下，以福地源一郎、丸山作乐为中心，组成了御用政党“立宪帝政党”，与民权派政党相对抗。在上述自由、改进、帝政三大政党之间，展开了激烈的宪法论争和主权论争。在宪法问题上，自由党主张国约宪法(由国民议会制定的宪法)，帝政党主张钦定宪法(天皇决定的宪法)，形成正面对立。在主权问题上，自由党系统的报纸和学者倡导主权在民论，帝政党系统的言论机关则主张主权在君论，互相对抗，而改进派则采取妥协的态度，主张主权在于君主与议会之间，亦即在于君主与人民之间。1882年，法文学塾刊行的学术杂志《政理丛谈》，连载了中江兆民流丽的汉译卢梭《民约译解》，不久印成单行本。这《民约译解》的彻底的共和政体主张，迅速地在革命知识分子之间得到了传播。

自由党成立后不久，就踏实地发展起来，逐渐加强与下层农民大众和小商品生产者的具体联系。同时，另一方面，上层干部却加深了他们的机会主义倾向，表现出浓厚的改良主义局限性。因此，在党内分裂成为所谓左右两派。而在自由党与改进党之间，关于“讨伐海怪”①、“扑灭伪党”问题发生了争执，政府的收买政策和分裂政策就一步一步收到了效果。作为这些民权派政党的分裂过程

① 明治初年三菱公司接受藩阀政府的资金援助达340万元之巨，垄断了日本海上运输业，引起人民不满，所以产生了“讨伐海怪”的口号。

的基础的，是从 1883 年到 1885 年政府所强制执行的残酷的原始积累政策，以及为这种政策所促进的激烈的阶级分化的事实。中层以下的农民和小商品生产者，在残酷的剥夺下一个接着一个地破产，除了同国家权力正面对抗别无他路可走。另一方面，地方资产阶级和地主阶层，面对这种事实却倾向于机会主义，把国家的各种保障和保护作为跳板，逐渐转化为寄生地主，同时也加深了他们与农民大众的对立。

在地方上，革命的自由党员与民众切实的要求结合起来，首先爆发为 1882 年 8 月到这一年年底的福岛事件①。更随着原始积累政策的强制执行，各地爆发了各种规模的群众暴动。从关东西北地方到中部山岳地区，成立了以贫农为主体的借钱党、困民党②，它们与下层革命自由党员结合在一起，企图“推翻专制政府”。1884 年(明治17年)是革命民主主义的实际行动达到顶峰的一年，在这一年中连续发生了 5 月的群马事件、8 月的名古屋事件、9 月的加波山事件、10 至 11 月的秩父暴动、11 月的饭田事件。隔了一年之后，即 1886 年 7 月又发生了静冈事件。这种民众暴动或企图暴动的准备计划陆续发生。据说这些事件相互之间有着某些联系，企图在关东一带一齐起义来“变革专制政体”。但首先由于中央党机关的领导早已完全变为机会主义者，因而也就不可能有组织地统一地领导。而且以贫农和中小农民为主体的这些暴动，是在近代无产阶级当时尚未成熟的客观条件下爆发起来的，因而也就不得不是分散的，冒险的。根据上述的理由，民众暴动是由于一时激愤而个别地爆发起来的，虽然期待各地同志继起声援，

① 这是自由民权运动尖锐化以后的第一个事件，福岛自由党领袖河野广中等六人以颠覆政府罪名被捕。

② “借钱党”和“困民党”都是埼玉县秩父地方的农民在自由党左派的参加下举行的一系列反地主反高利贷暴动，总称为秩父暴动。下文提到的许多事件都是继福岛事件之后发生的以打倒政府为目的的农民暴动。

但终于被各个击破，陆续被镇压下去。在受到大规模镇压，断绝了同民众的具体联系之后，例如在名古屋事件和静冈事件所看到的那样，到处出现了志士式的绝望的恐怖行动。尽管如此，那些高举着“爱国义党”、“自由革命”（饭田事件）旗帜，吸取俄国民粹派的经验，为“创造完全的自由立宪政体”（加波山起义檄文）而前仆后继，甚至连死刑也不畏惧，毅然与暴力对抗的英勇斗争事迹，成为我们的传统的最灿烂的部分，直到现在还丝毫也没有减弱它的光辉。

在这过程中，地主、大资本家的改良主义的自由主义，与农民、小商品生产者的革命的民主主义的分裂，便成为决定性的了。中央领导干部在下层地方党员的革命高潮面前害怕起来了。1884年10月29日，他们竟玩弄诡辩手法，说什么“宁愿超脱法令的范围，进行不受拘束的秘密活动”，宣布了党的解散。尽管政府的镇压和干涉是多么顽强和残酷的，但是这种解散只有表示失败而已。在改进党方面，总理大隈也企图擅自把党解散，但因为受到多数人反对，没有实现，他自己就退出了党。从此以后，改进党也由于党内的不统一而失掉了它的光彩。

1885年（明治18年）5月，自由党左派领导人之一大井宪太郎，乘前年12月发生的朝鲜独立党的所谓甲申事变，企图秘密募集武器和兵员，援助朝鲜独立和革命，但因为事前败露，这个计划的参加者于11月全部被捕。这就是所谓大阪事件。大井等虽然在主观上是作为民主主义者进行这种活动的，但是他们避开正面解决国内问题，而去致力于外国“革命”，企图利用它的结果来间接促进“顽固之极”的日本国民的自觉，这种做法，除了逐渐被拉进自己真正敌人的绝对主义国权论的道路以外，别无他物。而且，由于回避了国内民主主义革命问题，而让国权论伸展势力，这不但只是大井一人，也是当时多数自由民权论者容易掉下去的陷穽。到了1887年（明治20年）5月，发生了伊藤内阁外相井上馨的屈辱的修

改条约案件，自由党解散后处在四分五裂状态的民权派势力，便乘着国民的高涨起来的民主主义的民族意识，企图挽回它的颓势。但在这时，斗争已不能靠民权派自己单独进行，而不得不与右翼国粹主义者联合。12月15日，二府十八县的参加者，以前立志社领导干部片冈健吉为代表，向元老院提出一份建议书，除了修改条约问题以外，还要求"言论集会自由""减轻地租""挽回外交权利"三件大事。这不外是过去民权派的民主主义要求，为了反抗日益加强的政府的极端专制主义和亡国政策，改变面目而再提出来罢了。政府受到民众运动压力，便中止了修改条约的交涉，并于9月让井上外相辞去职务。为了反对政府而采取实力行动的气势在这个建议提出的前后有了高涨，政府由于察觉到了这一点，便于12月15日夜晚，突然公布了保安条例，即日施行。由于这空前残暴的条例，片冈健吉、中江兆民等民权派政客数百人，从当夜到翌日，被驱逐到离皇宫三日里以外。天皇制专制政府所采取的这种坚决的镇压，对于再燃烧起来的自由民权运动的统一斗争，是一个致命的打击。从此以后，民权派便不能再起来进行全国规模的斗争了。

1889年(明治22年)2月11日，政府便在民权派的死尸上面，公布了在伊藤博文领导下秘密地准备好的大日本帝国宪法。正是这个宪法，把一切主权归之于神圣不可侵犯的天皇，而合法地完成了虚伪的立宪君主制——天皇制绝对主义。

二　自由民权思想的内容

从提出要求设立民选议院建议的1884年(明治7年)前后，到举行第一次帝国议会的1890年(明治13年)这一段期间，在前述的曲折多端的政治过程中，思想界的中心问题，也同样是自由民权思想的问题。当然也出现了一种追逐时尚的潮流，如《自由党史》

中所说的:“浴池有自由澡塘、自由温泉,点心有自由糖,药店有自由丸,饭店有自由亭,其他自由评书、自由跳舞、自由帽子”等等,同时也不能否认,还有一种把欧洲自由主义颇为粗糙地机械地移植过来的情况,但是另一方面,也出现了一种不屈不挠的努力,企图把欧洲民主主义各种原理按照日本的现实来加以阐明,和利用所有一切能够利用的理论充当坚决反对政权的思想斗争的武器。

请试按年表或一览表查看一下1871—1872年以后二十年间的重要出版物,特别是畅销书和成为问题的书刊吧(《明治文化全集》各卷卷末的文献年表和本书别卷“思想史年表”[①]等)。在那里,可以看出使用“民权”“民约”“自由”“平等”等字眼的题目是多么普遍。如果把这种出版物的年代和前节所述运动的发展过程对照一看,就可以大体上理解思想发展的来龙去脉。特别从翻译书的内容可以明白看出,作为民权思想典据的,有英国系统的边沁(J.Bentham, 1748—1832)、穆勒、斯宾塞式的“自由主义”,和以卢梭为代表的法国大革命前的共和思想二大潮流。这二大潮流,大体上说来,分别同自由民权运动中的地主、大资本家的改良主义的自由主义,和贫农、小商品生产者的革命的民主主义在思想上是相对应的。

以下要进一步谈一谈自由民权思想的内容,但在这之前,先从阶级观点概括说明一下自由民权思想的世界史意义。

日本的自由民权思想,由于各个人或各个党派不同,具有各种不同的色调和形态,而它所推进的自由民权运动,亦包含有种种不同的特殊性——特别是由上层培养起来的产业资产阶级所具有的民主要求的不彻底性,但是从世界史的视野看来,也一样贯彻着资产阶级革命的规律性。因此,我们可以说自由民权思想在日本,也是以资产阶级民主主义思想诸原则为基础的。这一点必须基本上

① 本书的这一部分,连同索引,原书作为第4卷。

首先加以肯定。现在假定把资产阶级革命分为两个典型：一个是1789年法国的彻底的、变革的资产阶级革命；另一个是1848年普鲁士的不彻底的、妥协的资产阶级革命。那末，日本的明治维新，从它所展开的资产阶级的发展的基本性质看来，显然是属于后一种的。日本的资产阶级过于软弱，所以它不可能成为一个强大的推进者，一开始就完全扫清封建制，彻底实现民主主义。但是资本主义生产方式的道路一经开辟之后，它就不断地发展下去，因此，藩阀专制的明治政府的各种机构，对于资本主义的生产方式，就只能成为一种桎梏。于是，连一些大工商资产阶级，只要它是接受政府特惠保护较少的，也都起来主张民权自由，参加到反政府方面去了。对改进党给予强力支持的三菱岩崎弥太郎，就是其中之一。不管怎样片面，只要他们的要求有一点点资产阶级自由，那就可以说他们是担负了自由民权运动的一翼。但是，他们本来是在绝对主义内部成长起来的资产阶级，在政治上只能是自由主义的改良派，他们的要求的本质，不外是目的在于政府特惠的机会均等，也就是指望分给他们较多的一份而已。以地方豪农和地主为主要成员的资本家地主政党，以资本家资格参加的自由党（特别是它的中央干部），也一样多少表明了这种倾向。最初，因为他们要求的是改变半封建地租和取消一切封建限制，同时又受到企图彻底实现资产阶级自由的勤劳贫雇农、城市小市民由下而上的强力推进，所以他们能够站到自由民权运动的最前列。但是到了贫雇农、小市民由下而上的民主主义和争取平等的运动蓬勃发展，明确地把变革的资产阶级民主主义的实现作为目标的时候，他们便迅速地反动化，自己宣告了党的解散，从机会主义堕落到叛变，最后终于变成运动的镇压者、半封建寄生地主剥削者的代言人。在这种情势下，只有自由党左派，虽然他们在没落中农和贫农的暴动面前，也曾表示过退缩和动摇，虽然他们的思想中还保存着不少中世纪的

残余和士族个人英雄主义的局限性，但是他们隐蔽地也好，公开地也好，一直把"推翻专制政府"作为目标，吸取法国大革命、美国独立战争、俄国民粹派事迹的经验教训，朝着变革的民主主义革命的方向前进。因此，自由党左派的思想体系和行动，在这些自由民权运动各党派中，可说是最正统的。固然他们都是士族出身的知识分子，他们的思想和行动还不能超出小资产阶级冒进主义的限度，但是他们既然是站在贫农和城市平民的斗争上，热烈地代表他们的意志和要求，他们的思想也就在思想史上，在极少的近代日本的革命传统中放出异常的光辉并占着更高的地位。

以下把自由党左派的思想特点分成几个项目加以介绍。

首先概括地叙述一下。他们的思想基础是反抗封建制的各种反人性的压迫和桎梏，根据先天的天赋的"自由"和"参议政治权利"，主张人格和人权彻底解放的民主主义和人道主义。但他们的理论是多种多样的，从素朴的形态、单纯而抽象的天赋人权说起，一直到例如中江兆民根据卢梭的社会契约说把民权原理提到首要地位的理论，都各自表达了立论者的政治立场和思想教养。但不管哪一种理论，它们的共同方式就是：首先指摘日本国民的"卑屈、蒙昧之气"；接着就是一面分析它之所以发生的历史的政治的根源，一面促起人民对于"天赋之权"——自由、平等的自觉和发扬；最后以对于使人民停留在这"愚昧之域"的明治专制政府进行直接或间接的批判和攻击而结束。值得注意的是在这种尊重人权和民主自由的主张里面所附带的近代的爱国主义。这种爱国主义（与"忠君爱国"的似是而非的爱国心完全对立），是在劳动人民的利益得到发展以后才可以要求的。

我们可以从开设国会运动刚刚开始的1879年（明治12年）植木枝盛为一般民众写成、受到广大读者欢迎的启蒙书《民权自由论》中看到上述正统自由民权论的典型。

植木枝盛在这部书里的第一个议论是“人民必须关心国事”。他一面向“不闻不问是天福”的睁眼盲人——“日本平民”发出警告说:“唉，你们想错了！国家的事和人民的事不是两件事啊。国家归根到底是由人民集合而成的。政府管理国家的政事。政事就是人民的事，人民的事就是政事。所以国家安全，人民也就安全;国家危殆,人民的生命也就难保。政府善良，人民就得到幸福;政府暴虐,人民就要遭殃。”遭殃,这“结局是由于人民平素不关心国事的缘故。现在还说不闻不问是天福吗？不闻不问是走向地狱的道路呀！”他在后面又再加强语气，做出结论道:“那些只顾为一身一家操劳,而对于国家公共之事,却全不关心,全不注意,把国家的事看作好像外国异域的事,完全置之度外,与自己丝毫无关，没有自由精神,没有独立气象,只是依赖政府，害怕政府，政府有命,就不管是非曲直,总是俯首帖耳,唯命是听,应该说话的也不说话,应该议论的也不议论,应该生气的也不生气，应该抱怨的也不抱怨，只是苟安于卑屈的奴隶状态，而自感满足的人民，并不是国家的良民,实际上是国家的死民！”第二个议论是:“人民必须取得自由之权”。他对于自由作了平易而又透彻的说明:“卢梭曾经说过,人类生下来就是自由的,人可以说是自由的动物。那末,人民的自由虽可用法律加以保障,但它原是天所赐予,为任何人所必不可少的。如果有人不取这天所赐予的自由,那就是对天犯了大罪,对自己又是莫大的耻辱。……再进一步说,大体上任何事情没有不是为了自由而设的,设立政府,制定法律,雇用官员,没有一件不是为了自由的,而进行战争,进行争论,也很多和自由有关。”接着,他显然站在人民主权的社会契约说的立场,严词攻击专制政府,他说:“在人与人之间订下了契约,而这个约束的真意已失,还要受到他人的压制束缚;为了保障自由,雇用官员,反而被雇用的官员窃去自由;为了保全权利的平均,付给官员一人以超过数百人的财产的薪金,而当

主人(人民)冒着炎暑下地流汗干活的时候,那专吃租税的佣人(官员)却携带歌妓、舞女,泛舟清流,恣意游乐,这真可说主客完全颠倒……”[4]。而且这种攻击并不只限于政府官员,还坚决地斩断了天皇教咒语的束缚,说道:“你们认为君主是神,自己是禽兽吗?为什么这样自卑呢!人都是上天平等地造出来的。君主是人,人民也是人呀。还有什么不同吗?……大家用不着自卑,[5]自由是天所赐予的。请放手发扬民权和自由吧。如果得不到自由,就让死掉吧。没有自由,活着还有什么意思呢!”第三个议论是:“国家必须发扬民权自由”。在这里,植木进一步扩大问题的范围,提到民权运动和国家在理论上的关系,以及由此而发生的爱国心的真正意义。“人民是国家的根本,要使国家兴盛,民气就不能不焕发;要使国家昌明,民情就不能不开化。要使国家的声威远播外邦,确保独立的权利,就必须发扬人民的自由和权利。”这就是说,只有国内的彻底民主化,才是发扬国权的首要办法,而决不是相反。“归根到底,专制政府的强大决不等于国家的强大。”因此,“国家必须依靠人民,尊重人民,如果人民各有自主独立的气质,发挥智慧,修养德义,专心业务,破除自卑之心,精神焕发,全心爱国,相亲相爱,团结一致,国家就不会不强,不会不盛。”我们可以在这种表现中看出他是继承了福泽谕吉“一身独立而后一国独立”的有名纲领,并把它向前发展了一步。最后,第四和第五个议论,更加概括地加深了上述的论点。其一,“如不依靠人民的自主自由和宪法,国家就不得巩固”;其二,“如不发扬民权就不能发扬国权,保持独立;专制政治最后不得不亡国卖国。”特别对于后一条,植木枝盛的论调是极其峻烈的。他认为如果举行条约会议,对方看穿了专制国家内部人民与政府之间意志不能统一,“被迫接受无理的谈判,卒至造成国家的损失,既不能修改,也做不到闭关自守”,只有眼睁睁地等待着灭亡;如果遭到外敌侵入,专制国家的人民完全没有爱国的战斗意志,虽被剥

夺权利，任人宰割，也“不感痛痒”，最多也不过认为那是傀儡换上了一副头脸。虽然植木在这里是作为一个假设的问题，使用了“譬如这里有一专制国家”的字样，但实际上却不外是针对当时明治政权发出的严厉的抗议和讽刺。最后，植木用“专制政府……真是卖国的魁首”这种激烈的语调结束了他的《民权自由论》。

以上较为详细地介绍了植木枝盛的议论，在这个议论里已经申述了自由党左派的人们的思想和主张的基本要点。现在把这些要点整理一下，可以分为如下四点：

一、对封建制的彻底批判；

二、民主主义的自由平等的主张；

三、新国家形态的创造；

四、民主的爱国主义的主张。

关于第一点，对封建制的批判，大概已经没有再补充的必要了。从前述植木的著作中也可以看到它的锐利的锋芒。当时中江兆民也使用“愚昧而不自觉其错误”（《三醉人经纶问答》）这类话尖锐地批判了封建精神。他认为明治专制政府的统治者，其实就是“德川幕府的继承者，同一名义的继承者，同一阶级的继承者”（《自由平等经纶》第6期），指摘明治维新的不彻底性，同时又对天皇制绝对主义的本质进行了批判，而这种批判并不只停留在政治方面。在八十年代，植木就已经开始对日本封建家族制度及其道德进行了批判，积极提倡建设近代的家族道德（家永三郎：《革命思想的先驱者》①、《日本近代思想研究》等），其他不少论者也同声呼吁打破和摆脱封建制所养成的民众“自卑之气”这种封建精神。

关于第二点，民主主义的自由平等的主张，这正是自由民权思想的主要内容。他们的思想从启蒙期抽象的一般的“自由”“民权”

① 本书有马斌等汉译本，称《植木枝盛的生平及其思想》，商务印书馆1958年出版。

前进了一步，到了1877年以后，对于人民"权利"的现实形态，进行了热烈的讨论，并翻译出版了这种参考文献。早在1877年，斯宾塞的"Social Statics"的权利论部分已由尾崎行雄节译出来，题为《权理提纲》出版问世。1879年福本巴的《普通民权论》、丹羽纯一郎的《通俗日本民权精理》等，都讨论了这个问题。又从1881年起出版的松岛刚译、斯宾塞著的《社会平权论》，出现了来不及装订的惊人的畅销情况，特别是在第二篇、第三篇详细展开的权利论，是自由民权论的绝好参考文献，读者争先恐后，对于立论提供了理论基础。从他们关于"权利"的这些讨论的内容方面来看，首先是从内部的"思想自由""信仰自由"谈起，进一步具体地谈到"人的思想是可以隐匿秘藏的吗？""凡是人的血气闭塞，就要生病，国家的上下隔阂，就要变乱，岂不令人寒心忧虑？忧虑又将怎样呢，那就只有使人各自发抒其思想而已"（中江兆民：《东洋自由新闻》）。这样，强烈地要求了"发表自由"和"言论自由"。这发表和言论的自由，是近代国家建设必不可缺的基本条件，津田真道在《明六杂志》发表的《出版自由论》和《新闻纸论》，以及1873年小幡笃次郎所翻译出版的杜克维尔的"La Democratie en Amérique"的部分译稿《出版自由论》等，都起了先锋的作用。其他如植木枝盛在他起草的饭田事件檄文里写道："这种新闻条例、集会条例，真是压迫天下人民集会、结社、言论三大自由之最大者，这无异于拔去天下万人之舌根"（《自由党史》青木文库版，第三分册，第812页）。这种主张屡被各种建议书和宣言所强调。此外，关于市民的自由，也在配合批判封建制度之下，提倡"私事自由""男女同权""书信保密""住宅不可侵犯"等，强调"保持每人的自由权利，等于呼吸空气一样，谁都不得提出异议"（中江兆民：《论住宅不可侵》）。在司法自由方面，根据在法律面前万人平等的原则，进一步具体地主张"不得把未决犯看做罪人""公审要允许旁听""禁止拷问"等作为原则上的

自由。而且这种根据万人平等的原则的自由论，在当时社会的要求之下，必然发展到主张社会制度上的自由平等，如对于已经在法律上合法化了的华族制度的批判(大井宪太郎、中江兆民等)，以及更进一步，在大井宪太郎所著《时事要论》(明治19年)、《自由论略》(明治22年)中所论到的暗示着私有财产平等的有名的均田论(耕地平均再分配论)和典质禁止论，也都引起了公开的讨论。

这个自由和平等的要求，在政治上，很自然地集中在设立民选议院的要求上。人民主权论的论点是："国家是人民所集合而成，决不是政府所立，也不是君主所造，而是完全由人民建立起来的"(植木枝盛：《民权自由论》)。社会契约说的论点是："我人民寄托于我朝廷，我朝廷既受其托，就不得不负其责，我们有理由把责任归之于朝廷，朝廷则无理由推卸其责任"(中江兆民：《东洋自由新闻》)。根据这两种论点的论者，不仅仅是模糊地要求一般的立宪政治，而是具体地主张"普通选举"、"国约宪法"和"一局议院"。例如福本巴的《普通民权论》讨论了"普通选举"与"身分选举"的孰长孰短，而较多的倾向于"普通选举"。中江兆民在《平民之觉醒》(明治20年)中说："一旦到了开设国会的时候，对于选举权和被选举权，是没有士族和平民的差别的。"1888年(明治21年)植木枝盛为了避免政府严酷的镇压和检查，巧妙地利用空想小说的形式，写成《国会组织国民大会议》，从正面展开左翼民权论，认为"财产选举"是"古来的蛮风"，"封建遗风的奴隶"，"普通选举"才是"正理"，才是"国会政治的大道"。他们无论在理论上，或在实践上，都不能容许"身分选举""财产选举"所具有的"立宪政治少数一部分人的专制"性。他们所一致要求的"国约宪法"，已如前节所说，是和天皇、政府所指派的"钦定宪法"有本质的区别的，是集合全国各阶层代表于一堂，来亲手制定自己国家的政治制度和国民自己的权利义务。例如在前述《民权自由论》(明治12年)中，植木枝盛虽然很慎重，

却这样说明国约宪法的原理：

> "……现在谈一谈国家除非由人民的自主自由和公共宪法这两个东西来加以保护就不能巩固和安全的道理。这里所说的宪法，也叫作国宪或根本法律，是国家最大的基本规则，先由人民与君主共同协商，规定君主有多少权利义务，人民有多少权利义务，记其大要，至于一切政治方针，则举其纲领，虽国王、政府亦当时常遵循，视为自己应尽之职分，不能任意更改。因为是头一次讲宪法的问题，所以要在这里补充说明一下。国家的规模本来很大，不能一切事情都由政府或君主一人负其全责。国既由万人集合而成，就必须以万人之力维护它。正因为国家是万人结合而成的，若非由万人来确定宪法，就难于治理。"（着重点是引用者加的。）

1880年国会期成同盟的请愿书中也暗示着对于这种国约宪法的要求。又植木在其空想小说《国会组织国民大会议》中，也在巧妙的伪装之下，实际上却写实地描绘出实现国约宪法第一步的想像图。

第三，看一看自由民权论者是怎样想像新的国家形态的。根据这种"国约宪法"而成立的国会，不用说当然是一院制。关于这个问题，1884年（明治17年）植木所著《一局议院论》，从每个角度论证了一院制的正确。他的结论是："两院制度必至以少数压制多数""两院制度不外是封建的遗物，它并不是理论的产物，而是由形势造成的。""我们坚决主张采用一院制，决不能认为两院制是可行的。我们希望天下各国皆采用一院制。因为这对它们是值得庆幸的。"又关于新的政治体制，也出现了所谓福泽一派的"交询社案"、共存同聚① 的人们的"私拟宪法意见"，以及其他"鹦鸣社案"、"元老院国宪案"等许许多多私拟宪法草案，其中以立志社的宪法草案"日本国国宪案"和植木枝盛的宪法私案，最能根据彻底民主主义原则，并且写得很具体。在这两个草案中，主张人民的民主自由和

---

① 亦作共存同众，是以小野梓（1852—1886年）为发起人的自由结社。小野梓是明治初期的思想家，著有《国宪泛论》等。

权利应该彻底法制化，并且包含着承认人民抵抗权和革命权的如下条款："日本人民皆得抵抗非法"；"政府如违背国宪，日本人民可以不服从它"；"政府如擅自违背国法，残害人民的自由权利，妨碍建国宗旨，日本人民可以把它推翻，重建新政府"（植木草案）。关于军队，作了"军人保卫国宪"的规定。这些政治思想所要求的，不外是创造出一个与绝对主义政体完全异质的崭新的国家形态。准备以"自由革命"军起义的加波山、饭田等事件所公开提出的"推翻自由之公敌的专制政府，创造彻底的自由立宪政体"的口号，表明了站在自由党左派背后的民众的现实要求。

第四，谈一谈他们的民主的爱国主义。不用说，这与他们对于国际问题、民族问题的理解有着深切的联系。照以上所述，就已经可以看得清楚，在近代日本历史上第一次正确地、实践地提出同天皇制军国主义侵略主义正面对立的民主的爱国主义原则的就是他们。这个民主的爱国主义原则，简单说来，不外就是承认和主张："如不发扬民权，就不能发扬国权，保持独立；专制政治最后不得不亡国卖国"（植木枝盛：《民权自由论》）。对内实行专制压迫，与对其他亚洲被压迫民族实行侵略，不是两个东西，而是互为表里的。因此，在日本实行资产阶级革命的一个不可缺少的任务，就是同天皇制政权野蛮排外的军国主义和对其他亚洲民族的侵略主义进行斗争。这正是因为"压迫其他民族的民族，自己也得不到解放"（马克思）。为了确立日本国权，在国际上获得独立地位，就必须在国内进行彻底的民主主义革命，使国民的权利、生活、觉悟有所提高，而且只有通过这样消除国内的矛盾，才能根绝统治阶级的对外侵略。民权论者把国内民主化与国权的确立密切地联系起来而加以把握的第一步，首先表现在 1879 年 11 月 7 日爱国社第三次大会的讨论和决定。当时，福冈共爱会代表平冈浩太郎"果然提出他一贯主张的修改条约的建议案，主张从事扩张国权"。但土佐立志社

的片冈健吉等却认为"修改条约固然是国家当前之急，但如不先开国会，赋予人民参政权利，发扬舆论势力，举国一致，为之声援，则虽建议政府，亦恐不能见效。……故现在确定天下方向，使人心不至疲惫，只有请愿开设国会"（《自由党史》第一分册，第249—250页），对于福冈共爱会的提案进行反驳，把争取开设国会确定为大会的基本方针。这件事，作为自由民权运动的核心团体对民权斗争和民族问题的关系问题所作的原则性的决定，具有重大的意义。同时，这个决定又表明了，例如福泽谕吉在《文明论概略》一书中所提到，又是植木枝盛在上述《民权自由论》一书中所谈到的"国是由人民这个小环造成的锁链。欲发扬国权，就必先发扬民权；欲维护国家独立，就必先维护人民独立"这种民主原则，现在正进入了实践阶段。这就是说，这也表明了同对内实行专制压迫，对外实行侵略弱小民族，并借此以树立国权的绝对主义政府的方针进行斗争，已成了当前的课题。而且在这个斗争中逐渐养成了对于同是东方被压迫民族的同情和连带感。例如1881年（明治14年）4月，政府与它的御用报刊提出琉球问题（对于明治政权强迫琉球与日本合并的方针，先由琉球人民提出反对，后来中国主张琉球是中国的领土，也提出反对，日中两国因此处在完全对立状态。这个问题从1872年前后开始酝酿，到1881年日中两国的斗争达到极点），猛烈主张日中开战，对此，中江兆民却在《东洋自由新闻》报上，用讽刺的语气反驳这种蛊惑宣传说，"相隔不过一衣带水"的中国与日本，对于英、俄等老牌帝国主义，是处在同一条件之下，并认为在"无宪法无国会"的专制主义统治下，开战也并不反映人民的舆论，只不过是"有司之政"而已（《吾侪不欲论时事》，《东洋自由新闻》明治14年4月3日）。早在1876年（明治9年），民权派对于明治政权实行侵略弱小民族政策的典型的琉球问题，就已从正面提出民主抗议。那就是同年6月10日的《近事评论》第三期卷头，以《琉

球藩之纷争»为题发表的如下的正确意见:“正当我国在列国交际之间最急于尊重信义之际,对该岛强加箝制,以致失信于天下,决不是今日的长远之策。如果我国有管理的理由,就确定加以管理,保护其人民;如中国有管理的权利,就只有坚决使其归附中国,而受中国的保护,何用施展暧昧模糊的策略?又如其人民不愿依赖他国保护,众心所向,要求独立自治,我国就应培育它的萌芽,率先承认其独立,向全世界证明不应当以强凌弱,以大并小……。”到了1883年(明治16年),在实际上是板垣退助与植木枝盛合著的«通俗无上宪法论»中,出现了设立“万国共议政府”,制定“宇内无上宪法”,以确立万国之间的永久和平和“世界万国的完全自主自由的权利”的主张,由此,国际间的民主主义的“大义”更加明确了。固然这种议论不过是一种空想的世界政府论,就是主张者本人也不一定确信他们亲自描绘的这种国际议会很快就能够实现,但至少可以看出民权派对于通过对内确立民权,对外解放被压迫民族,实现世界和平与国际信义的强烈自信,以及对于历史的健康的乐观主义。而且这种基本方针,在他们把争取民权和自由当作首要任务的时候,是不曾放弃过的。

三　自由民权思想与先进思想体系的关系

以下我们简单地观察一下自由民权思想是根据哪种先进思想体系构成的,它在日本又具有怎样的党派性。

如我们在前面早已提到的那样,这大概可以区别为两个主要潮流。其中的一个给予了“启蒙期”的思想家们巨大的影响(参看第二章)。这个潮流,又和接着传播进来的另一个思潮交流,互相并存,按照它的理论内容的不同而分别与其相适应的政党结合。从思想家方面看,这两个思潮可以穆勒、斯宾塞和卢梭三人为代表。

在这三人中，穆勒的思想传入最早，开始于1871年(明治4年)中村敬太郎[①]翻译的«自由论»(On Liberty,1859)的出版。这部书在其后陆续出版的译书中,发行部数最多,当时知识青年几乎人手一册。他们是否赞成这部书,姑且不论,但是他们却从这部书受到了和过去以忠孝为中心的封建思想完全不同的深刻的革命印象。但穆勒的自由主义的政治思想和哲学，还保存着未能达到与权力正面决斗的局限性。如用一句话来概括穆勒全部思想的特质，可说就是“边沁功利主义的集大成和体系化”。那风靡了十九世纪英国的功利主义(utilitarianism)的成立,从思想史上看来，具有三个要素:第一,是对于十八世纪启蒙的合理主义的自然主义的对立;第二,因而也是对来自斯宾诺莎和休谟的实证的现实主义的继承;第三,是伊壁鸠鲁学派的古典幸福主义在近代的复活。在这里，启蒙的合理主义的自然法思想中的绝对权利、绝对正义等观念，被摈弃为一个形而上学的荒地，取而代之的是用“功利性”(utility)这个规准来衡量一切社会的和政治的各种制度和各种事象。认为到了功利性在全社会的观点上被具体化的时候，便产生出“最大多数人之最大幸福”(the greatest happiness of greatest numbers)这个理论上的原则。这种功利主义思想对于产业资产阶级——在产业革命后，他们一方面因为受到旧贵族阶级的封建特权的阻碍不能全面发展,而感到苦闷;另一方面(更重要的)看到日益强大的近代无产阶级的民主主义要求，而感到恐惧不安——给予了作为保卫自己的绝好的理论支柱。穆勒的课题就是在不伤害国家权力与个人自由的情况下加以互相调节,换一句话说,就是为了产业资产阶级的自由发展,把国家所加的干涉压缩到最低限度。因此,他的思想在日本,虽然能够成为“开化的新知识”，但却不能

① 中村正直(1832—1891)幼名钏太郎，后名敬辅,讳正直,号敬宇。此处敬太郎疑为误植。

够成为变革的武器，只不过成为明治绝对主义内部自由主义改良派的思想体系，或是成为受萨长藩阀政府特惠庇护较少的产业资产阶级不平派的思想体系而已。到了自由民权运动时期，穆勒的思想便成为这不平派的代言人——立宪改进党的思想体系了。1885 年(明治 15 年)3 月 14 日发表的改进党的发起书中，把“最大多数人之最大幸福”这个原则加以具体化时写道：

> “幸福是人类所希望获得的东西，但少数人专有的幸福，却不是我党所赞成的。因为这种幸福是所谓利己的，是与我党所要争取的王室尊荣、人民幸福相反的。王室尊荣、人民幸福是我党所深切希望的，但暂时的尊荣幸福则非我党所欲，因为这种尊荣幸福是所谓顷刻的，是与我党所希望的无穷尊荣、长远幸福相反的。因此，如有一二私党专擅我帝国，无视王室尊荣与人民幸福，苟安一时，不顾长远祸害，则我党必目之为公敌。愿所有希望享受他们所应享受的幸福的人，支持我党。来吧，让我们结成我们的党，以表示我们的希望！……政治的改良进步是我党所希望的，但急激的变革则不是我党所欲，因为如不按部就班，而急谋变革，就要引起社会秩序的紊乱，妨害政治。因此，如惑于陋见，徒以守旧为主，或竞相急躁，好高骛远，皆为我党所不取。我们实希望以渐进手段改良我政治，以踏实办法而加以促进。”(《自由党史》，青木文库版，第二分册，第 434—435 页)

斯宾塞思想的传入比穆勒较晚，从 1878 年(明治 11 年)铃木义宗所译《斯边撒氏代议政体论》起开始系统地传入，其影响的广泛和深刻，超过了穆勒。他的全部著作几乎都被译成日文，特别是“Social Statics”的译本《社会平权论》(松岛刚译，明治 14 年初版)，受到读者狂热的欢迎，如前所述，发行部数超过了译者、出版者所预想的千百倍。斯宾塞相当难解的议论，到底能否完全为当时日本知识分子所理解，是一个疑问，但例如宫地茂平读过本书“无视国家的权利”一章，便受到极大的感动，申请脱离日本国籍，以摆脱明治政府的压迫。又传说加波山事件的某一个参加人也是

由于读了这部书而始下决心参加举义的。

斯宾塞的思想是多元的，又是混乱的。现在举出形成他的思想的若干要素来看看。首先可以举出的是：孕育着反叛气氛的非国教徒的家庭出身；在工程师生活中积累起来的自然科学修养；与急进的反边沁主义者、一种无政府主义信徒托玛斯·霍吉斯金(Thomas Hodgskin, 1787—1869)的交游；对于德国唯心论(尤其是谢林、施勒格尔等浪漫主义者)相当深的倾慕等等。在理论上，他从正面反对边沁和穆勒的功利主义，认为不能把“最大多数人之最大幸福”这种可变的主观标准作为伦理的基础，又主张不能把快乐当作直接的目的，而是应该把获取幸福的条件当作目的。因此，照他看来，“自由平等”是以作为理想法的自然法的观念为根据的。他又反对功利主义，而坚持“自然的权利”。他说：“天欲人类幸福，而人类的幸福只有通过官能的作用才能得到，因此天欲人类作用其官能。而欲作用其官能，则不可缺少的是使人类发挥本性的作一切事情的自由。因此天欲人类有自由，故人类有自由之权利”(松岛译：《社会平权论》)。从这个观点看来，他比较穆勒等人的见解是进步的，他认为国家只不过是必需的恶的存在，迟早总是要被否定和埋葬的。就国家权力来说，问题在于针对自然法的自由，国家所不应该做的是什么。但斯宾塞的理论却不能由此前进一步。例如他的理论中有“社会静学”这个标题，就可以看得出来。他一方面在社会、政治、道德等分析上使用物理学、数学的概念，另一方面又以进化论、有机体说、目的论等生物学的理论为其主要内容。对于自然的权利和自由，虽然犀利地应用着机械论的合理主义，但一到现实的社会制度，就应用了有机体说的目的论，肯定了他的维持现状。斯宾塞的思想比较穆勒，在原理上具有若干进步性，但在结论中提取了“斗争、淘汰、适者生存”这种社会达尔文主义原则，在这一点上，它不但不能做为彻底变革的革命武器，而且含有转向

反动方面的危险。但是，例如《社会平权论》第二篇所展开的合理主义权利论，却使得对于明治政府的专制压迫心怀愤懑的革命青年为之热血沸腾，加以板垣退助极力推崇，说这是"自由民权教科书"，因此，斯宾塞主义便成为主要是自由党系成员之间的唯一无二的理论典据。

穆勒和斯宾塞这两个英国思想家的思想，都是和过去封建的不合理的社会观和人类观性质完全不同的民主主义思想，给予了当时的日本人以相当深刻的影响和强烈的印象。但这些思想并不曾真正明确地给人民主权这个观念，和推翻专制政府、夺取政权等思想以理论根据。例如，福岛事件的领导者河野广中（盘州）在读了穆勒的《自由论》之后写道："过去由汉学、国学培养起来、动不动就主张攘夷的旧思想，一下子就起了极大的变化，除了忠孝之道以外，其他的旧思想都被打得粉碎"（《河野盘州传》上卷，第186页）。又运动高潮期其他事件参加者也常在口头上说到他们从穆勒、斯宾塞受到强烈的印象。这是事实。但在大体上，这不外是由于他们强烈的主观革命情热，冲破了这两种思想本身所具有的局限性。因此，在这里，就需要有一个具有主权在民的彻底主张，全面支持人民有推翻政府权利，而且并不只限于开设国会，还要以争取新的共和政体为目标的理论出现。1877年以后，卢梭主义便适应着这个要求，迅速地在民众中传播开来，受到民众的热烈欢迎。

卢梭的《民约论》（Le contract social，1762）早在1877年（明治10年）由服部德译成日文。（据大江志乃夫考证，在这以前，即1875年4月熊本民权党已使用《民约论》为教科书，对豪农富商子弟进行政治教育，但他们使用的是哪种译本，不详，可能是一种没有出版的译稿。）但它所以能够风靡一世，却由于中江兆民附有注解的流丽的汉译本《民约译解》的出版（明治15年10月）。以后兆民的理论活动便向着卢梭主义原则的应用和具体化发展，终于赢

得了"东洋的卢梭"的称号。关于兆民多方面的活动，下面再谈，这里只略述卢梭的社会契约说的特质和意义。

如果说穆勒和边沁的思想是适应了英国产业资产阶级（它在产业革命以后的顺利时期，对于封建的特权和新兴的无产阶级有时妥协，有时抵抗，因而不断地摇摆不定）的渐进的改良主义的不彻底性，那么，卢梭主义可说是法国大革命的合理主义急进性的典型化。卢梭首先在人类发展史的出发点上假定了一个抽象概念的"自然人"。这样的"人生下来就是自由的"（«民约论»）。自然人各自孤立，没有语言、家庭、财产、政府和宗教，但他们是善良的、又是幸福的自由人。在这一点上，卢梭所假定的抽象的原始人，和霍布斯(T. Hobbes, 1588—1679)认为经常处于"斗争状态"的人恰恰相反。从这发展史第一阶段发展到第二、三阶段，人类就经验到财产私有和以农业为基础的土地私有。这本来如同水和空气一样，为所有的人所共同自由使用的土地，一经私有，就造成了人类不平等的最根本原因，同时也是统治和暴力等一切社会罪恶的根源。土地私有在这一点上可说是强者的掠夺，是社会的强盗行为。为了纠正这种社会罪恶，到了第四阶段，人类便通过契约建立起国家、法律、政府各种制度。在新的契约中，私有虽然姑且被公认下来，但各人的权利、人格、能力一切都必须服从共同体的"普遍意志"(la volonté générale)。在卢梭看来，这种共同体正是作为国家主体的人民，主权只存在于人民之中。这样就确立了"人民主权"的原则。"普遍意志"与各个人意志的算术上的总和"全体意志"(la volonté des tous)不同，是一个"公共的人格"(personne publique)、"道德的人格"(personne morale)的人民的主体意志。因此，这主权，换一句话说，不外就是"普遍意志的行使"(l'exercice de volonté générale)，它具有"不移转性"(inaliénabilité)、"不分割性"(indivisibilité)、"无谬性"(infallibilité)、"绝对性"(absoluité)四

个属性。依卢梭看来，这绝对的主权，与霍布斯的场合完全不同，只存在于人民。而作为由契约结成的政治共同体的人民的“普遍意志”，就是一切正义、一切法律的源泉，它是绝对没有错误的。一切权利作为不能出让的东西常存在人民方面。这种急进的彻底的民主主义理论当然表达了以人类从封建制的全面解放和天赋自由、平等的完全实现为目的的资产阶级的愿望。它在日本也成了根据人民主权论，企图创造新的国家形态的自由党左派的思想体系的支柱。关于这一点，在前面已经谈到了。而作为这一派的代表思想家，可以举出前面已经介绍过的中江笃介(兆民)、植木枝盛、大井宪太郎(马城)等人的名字。

以上简单地按年代说明了自由民权思想的思想根据。这只不过通过典型的思想家整理一下典型的思想潮流。除此之外，欧洲其他各种思想家的著作，也被译成日文，在各方面起了相当重要的作用，读者可以参考本书别卷“思想史年表”。

四　自由民权思想之近代史的意义

上面所说的自由民权思想的大潮流和它的斗争，在近代日本思想史上具有什么意义呢？关于这个问题，以下参照自由民权运动和它的领导者们的各种特点，加以叙述。

关于自由民权运动，首先必须指出的就是在日本近代史上，人民自己认识了自己的权利，并且为了维护自己的利益和生存，在全国规模的广大范围内对压迫自己的权力进行斗争这一事实。自由民权运动和它的思想，是近代日本的第一个革命运动和革命思想。如前所述，这个运动不仅仅是消极地抵抗强大的权力，而是企图用自己双手，为自己的利益，积极地创造出新的政体。关于就这一点说来具有特征的思想，前章已谈了一些，现在再整理一下它的理论

的发展过程。

植木枝盛的《民权自由论》是变革的民权论的基本原理的集大成。同时这种思想成为强大的暗流，在体系上准备了自由党系的私拟宪法案。然而在这以前，早在启蒙期，自由民权思想已由天赋人权说准备好基础，人民民主主义思想由于人们亲眼看到明治政府的专制压迫，逐渐丰富了人民抵抗权的理论。这抵抗权、革命权的理论，最初表现在文字上，是1875年(明治8年)10月的《万国丛话》第二期所载箕作麟祥译的《国政转变论》。这篇简短的译文明白地确认了人民对于只谋私利、无视自由的政府，有用武力将其推翻的权利。这种主张当然受到了急进的士族知识分子的欢迎，被转载在同年11月的《评论新闻》报上。以此为开端，该报又于1876年1月，刊载了伊东孝二著名的《论专制政府必须推翻》一文，把人民有权推翻政府的主张加以全面的合理化。这个《评论新闻》及其后继者《中外评论》、《文明新志》刊载了其他许多以抵抗权及革命权为依据的急进论文和投稿，深入地影响到正在探索出路的没落士族阶层。这些报刊都是支持西乡①的不平士族所编辑的，连他们都想利用民权自由作为反对政府的武器，可见当时这种理论的力量是如何之大的了。因此，这种思想在各种形式之下被传播开来，1876年(明治9年)6月，《草莽杂志》第三期同时刊登了泽井尚次的《论专制政府必须打倒》和守屋贯造的《论暴虐官吏必须刺杀》两篇论文；第五期又刊登了大贺大八的《论消灭压制是政论家的义务》一文。其中以泽井尚次一文，逻辑最严密，作为革命权利论，在当时是最出色的。他首先对于该刊编辑部同人木庭、波多野两人企图向元老院提出反对谗谤律和新闻条例的建议书，表示全面支持，说"听说有这种举动，欢欣雀跃，不知手之舞、足之蹈"，赞美他们是"爱国志士""献身自由以尽报国义务"，接着谈到

① 指西乡隆盛(1827—1877)幕末、维新时期的政治家、军人。

政府与人民的关系，表明"人民是主人，政府是人民的雇仆"。最后结论是"如果人民向政府提出抗议谠论，而政府犹不知悔改，益逞淫威，横加压制，投爱国之论士于狱中，或施以刑戮，陷黎民于涂炭，使民不聊生，则人民只有诉政府之罪于皇天，以堂堂之旗，正正之阵，发起革命，推翻残暴政府，建立良善政府，这正是人民高尚的权利，又是尊贵的义务。"这种彻底的革命主张，避开了政府严密的检查，广泛地出现在各种刊物中。1880年（明治13年）9月，连《邮便报知新闻》也在社论中谈"抵抗的精神"，1881年10月15日《高知新闻》又刊登了南恒义的《革命论》。大意相同的论文和投稿，也散见于其他各种报刊，如《朝野新闻》、《土阳新闻》、《高知新闻》等。1881年3月创刊的《东洋自由新闻》，在中江兆民的流丽的笔调之下，把这个论点更进一步向前发展了。1881年该刊第24期、26期，分别刊登了兆民题为《英法人可哀不可慕》和《防祸于未萌》两篇论著。他为着避免遭到禁止发行，所用的论调是缓和的，但是他断言："那些本来不愿意作乱的，为什么骤然作起乱来呢，那是因为形势所迫。形势虽然发自人心的自然，其实多由于在上者所激成，在上者既然激发其势使人民作乱，那么其罪不在于人民，而在于在上者。"最后他暗示他的决心说道："万一不幸我政府不以英法之祸为戒，横施暴政，则我们人民也自有对付的办法。"

如上所述，从天赋人权一般理论出发的自由民权思想，通过民众对于明治新政的不满和反抗，更加具体化，甚至连士族不平分子的封建意识都得到了纯化，终于掀起一个高潮。正如在1879年植木枝盛的《民权自由论》和1880年杉田定一的《经世新论》中看到的那样，这个高潮在这时结成了更加明确理论化了的人民主权论和社会契约说的果实，进一步在植木和立志社的宪法私案中得到体现。在这个思潮中发展起来的抵抗权和革命权的思想，对于1882年以后连续发生的历次革命事件，给予了坚决和持久的思想基础。

由急进知识分子介绍并整理出来的"推翻专制政府"的思想，如在一切革命思想的开展过程中可以看到的那样（比如在秩父事件中），与农民生活上必然的要求结合起来，变成了农民自己的思想。又如农民军也在起义当时，以其受这种思想鼓舞的信心，向一般民众这样公开发表自己的立场和行动："我们要推翻专制政府，改造社会，望每家速派一人，参加义勇军"(«秩父暴动事件概略»，矢尾商店日记)；"我们为了国民的解放而有此义举，请速供给饮食，助我兵力"(«秩父暴动杂录»)；"此次自由党人奉总理板垣公命令，为人民举兵，以谋改造天下政事，使人民获得自由"，"到东京与板垣公会师，讨伐政府的各部官吏，变专制为良政，使人民进入安乐的自由世界"(同上 «杂录»)。从这些断片地被记录下来的农民自己的发言中，可以想见已经成为他们自己的革命思想是怎样急激和强烈了。即使自由党的中央干部堕落为机会主义者，背叛革命，使运动由于农民的分散性而陷于孤立，以致陆续发生的起义都受到各个击破，被埋葬在血海之中，但这些事件却不外是长期培养起来的革命理论的实践，是我们讨论自由民权思想时必须十分注意的事实的一面。

第二，与此相关联，关于自由民权思想必须指出的是，它的一个急进的部分，曾向天皇制思想体系正面挑战，最后达到否定天皇制的事实。直接证明这个事实的资料，在今天只剩下一些片断的谈话或笔记。尽管如此，如果以这些断片作为旁证，加以详细的研究，就可以相当清楚地看出，不论在公开发表的文书中，或在言外，或用反语的方式，反天皇制的思想总是表现出来了。这决不是偶然的。因为如果谈到人民主权，谈到建设共和政体，谈到推翻专制政府的时候，作为现实存在的统治中心而耸立着的天皇制统治机构的存在，当然会作为实际问题，作为对立物，反映在他们的心目之中。福岛事件的宇田成一向周围的人们说过，又在自己的笔记

中同样记录下来的一句话:“自由就是反对天皇”(高桥哲夫:«福岛自由民权运动史»)就是一个例子。在采取这种直截了当的表现以前,必先成立一种天皇是人、我也是人的人类平等思想。这种平等思想早已散见于启蒙期思想家福泽谕吉、加藤弘之等人的天赋人权的言论中,到了民权思想家,例如前述植木枝盛的«民权自由论»,便从更为深刻的理论基础和政治现实感出发而主张了这种思想。在上述泽井尚次的«论专制政府必须打倒»一文中,明白说道:“从造化主看来,君主是人,人民也是人,没有什么尊卑爱憎之别;哪有君主独擅威权,以残害人民之理呢?”1877年6月的立志社建议书中,也可以看出同样的语气。它一面指出天皇所任大臣的八大失政,一面向天皇追问道:“陛下将何以对天地神祇?”«东洋自由新闻»时代中江兆民的论文也具有这样的论点。从这些文字中不但可以看出了天皇与人民同是人,把人民从天皇这种神秘的咒语的束缚中解放出来的思想,而且向前迈进了好几步,还可以看出向天皇追究其对于人民的政治上的责任,至少在个人的思想中可以看出倾向于否定天皇存在的事实。如要举出这样的例子,那就是1880年(明治13年)5月长野县民代表的“开设国会请愿书”,它在许多开设国会请愿书中,是追究天皇责任最严、怨恨天皇情绪最深的一篇。在这里,它以五条誓文作为武器,说“今陛下如不违背誓文,涂抹明诏,则臣等人民就不能忘记;陛下如要违背誓文,涂抹明诏,奈何纶言如汗,不能复收!”又说一般要求开设国会的大势有如“滔滔洪流”,并警告天皇说:“陛下如欲阻止这个大势,不允许开设国会,则臣等深恐子弹一旦打不中目标,也必定打中别的地方”(«长野县政党史»)。又如福岛事件酝酿期间的政治演说会记录所载,在革命起义前夜,论调就更加尖锐,更加直截了当。这已不止是君民同权那样口气,而是主张“不是有君主而后有人民,而是有人民而后有君主”,同时它又向农民提出“大家对此将

抱怎样的感想呢”（笠原忠节的政治演说，根据大石嘉一郎在历史研究会 1955 年大会上的报告）这样的问话。又如说：“由于民权说没有充分普遍传播，政府的势力就更加嚣张，而压迫人民也更加残酷，……并不是有政府而后有人民，而是有人民而后有政府。不管是太政官，或是大藏省，都是我们每人凑出若干钞票买下来的，可是他们却把我们三千五百万同胞放在专制的高压下面，连声都喊不出来，我觉得这是很可忧虑的。因此，就必须主张民权，为国家推翻这不完全的政府，重新建立公明正大的庙堂，实现立宪政体”（菅井荣的演说《暴民反迹》）。由此可以看出在革命高潮的气氛中，民众的思想从立宪君主制发展到立宪共和制的经过。

第三，关于自由民权思想必须指出的就是：这个思想明确地表现出具有正统的人道主义的思潮，这是在近代日本历史上罕见的事情。认为人类先天具有不许剥夺或丧失的权利和自由的这种人道主义思想，在自由民权运动以前，明六社启蒙思想家的天赋人权说中，已经可以看得出来，然而不言而喻，那是讴歌资本主义生产方式勃兴的乐观主义。这种思想不以论著者本人的政治企图为转移，形成了自由民权运动的人道主义的土壤。但是启蒙期的思想，即使从它的最进步的形态来说，也还明白显示出它的许多局限性。例如福泽谕吉写下了“天不生人上之人，也不生人下之人，因而天生的人一律平等，不是生来就有贵贱上下之别的……”这句话以后，却在同一篇中，没有忘记把这句话加以限制，他写道：“重要的在于遵守本分”“不妨害他人”“知有界限”（《劝学篇》）。与此相较，明确主张人民主权论的民权思想家们所抱的思想是：从封建制下的非人性完全恢复人性，彻底主张人权。首先在人生观和世界观方面，例如植木枝盛（《天狗经》、《无天杂录》等）和中江兆民（《一年有半》、《续一年有半》等）所谈的都是人是世界万物的中心，即使谈到神佛的问题，也都主张人是最高至尊的存在——所谓人类中心

主义或人类至上主义。同时这种思想也被贯彻到社会问题、政治问题方面。例如本章第一节所引用的"立志社发起书"中有这样一段话：

> "三千多万人民尽皆平等，无贵贱尊卑之别，应各享有其一定的权利，用以保存生命，维护自主，努力业务，增长福利，而为独立不羁的人民，这是非常明显的。这种权利不是威权所能夺取，不是富贵所能压制，这是上天平等地赋予人民的，也是人民所愿意保存的，所以人民应该为它勤勉奋斗。"

由此可以看出肯定人权的思想，接下去又进一步表达了人民高度自负的心情，认为"人民就是国家的根本，现在我们都是人民的一分子，岂不应该自尊自敬吗？""立志社发起书"里的这个号召，对于当时日本的民众，为了反抗绝对主义的专制压迫，反抗重新进行经济奴役，给予了怎样有力的信念和强烈的感动，是可以充分想像得到的。而且这种人道主义精神，使得中江兆民在日本近代史上最初提出新平民（秽多）①问题，给这非人道的人与人之间的歧视一个猛烈的抗议。因为触犯保安条例被逐出东京的中江兆民，1888年（明治21年）在大阪与栗元亮一、宫崎富要等创刊《东云新闻》，自任主笔。他在报上假称新平民，以"渡边村（所谓秽多部落）村民大圆居士"为笔名，连续两次发表了题为《新民世界》的论文。他首先作自我介绍："我是属于社会上比最下层还要更下层的种族，与印度的巴里亚族、希腊的伊洛特族一样的新平民，即过去你们叫做秽多的人物。"接着便极力主张破除"社会的妄念"，达到"新平民"的"社会的觉悟"。最后做出下述的结论："你们妄自浸淫于平等主义，反对骑在你们头上的贵族，却不知尊重蹲在你们脚下的新平民，平等主义究在哪里呢？如果你们真正要尝平等的妙味，就请迅速离开习惯的世界，进入法律的境界，更进入理学的区域，

① 新平民即秽多，当时称为"贱民"，今称特殊部落民，一直在部落解放全国委员会领导下进行自发的解放运动。

然后你们才能打破你们封建时代的残梦，一觉而望见十九世纪新大地的光明。”这种站在尊重人性和人格平等的基础上的彻底人道主义，在贫乏的日本近代精神史上，形成了最光辉的一页。

第四，必须指出的，是关于自由民权思想的人道主义所具有的政治意义。即民权思想家们并不把这人道主义只停留在抽象的思想领域，而是把它所包含的人类的各种问题提到政治领域内，企图从社会制度的变革和新的国家制度的形成，来求得问题的本质的解决。这是上述明六社启蒙学者所缺乏的。自由民权思想家把他们的人性论、人道主义与社会批判相结合，提到政治的高度上来。“扩张权利吧，同胞们，自由是天所赐予的，弃而不取，是我们的耻辱，……人虽有才干，有能力，但如果没有自由的权利，也不过只是无用的长物。人正是为自由而生，没有自由，与死有什么分别呢？……请扩张权利吧，伸展自由吧，迅速选出民选议员制定宪法吧”(植木枝盛:《民权村歌》)。当然，这种过于急躁的用政治解决一切的做法，在当时的思想环境中，是会暴露出种种的幼稚和贫乏的。例如与特权的士族意识相结合而保存下来的、起源于幕末“志士”的政治主义，在这里也表现为所谓“以壮士自居”的廉价的冒险主义的个人英雄主义。特别是在文学领域里，只能创造出一些没有血肉的贫乏的作品，而这种作品只能充当政治启蒙和政治宣传的粗糙的工具。这是事实。但是自由民权思想家把他们所开辟的、并且亲自具体化了的人道主义同政治相结合起来的做法，可以说唤醒了日本民众的人性，并指出了它的开花结果的前途。尽管社会目的和理论根源在阶段上有所不同，但是下一代的社会主义者，例如幸德秋水(参看《我是怎样成为社会主义者的》)、堺利彦(参看《堺利彦传》)都承认自由民权思想是自己的思想摇篮；田冈岭云在《明治叛臣传》中也满腔热情地记录了蕴藏在这个运动中的革命传统，可以说这都是由于自由民权思想的人道主义的彻底性

和普遍性。

第五，必须指出的，是以自由民权思想为母胎，在日本第一次出现了原则上可以称为唯物主义的哲学。这种唯物论摆脱了前代唯物论所具有的泛神论性质，走向了机械论。大体说来，自由民权思想在其哲学部分，几乎没有什么可观的体系。它的原因可以从种种方面考察，但这里暂不深究。这里要指出的，只是其中一二个代表思想家，他们一面费力地摸索，一面脚踏实地继续前进，给人道主义打下理论基础之后，更进一步走向了唯物论的方向。例如植木枝盛在 1875 年(明治 8 年)前后，是一个相当热心的新教徒，主张信仰与争取自由在精神上的一致，但过了几年，他便从人类中心主义观点，明确否定了基督教的超越神，以在地上亦即社会上实现自由作为最后目标，认为"极乐也在自由之中，阿弥陀佛也在自由之中"，"天国也在自由之中，一切的神也在自由之中"（明治 14 年)。他还从此再进一步，公开否定一切有神论，表示接近无神论的态度。植木的哲学思想的发展，虽然是缺乏系统的和片断的，但是比起同时代的学院派"哲学家"的那种毫无生气的烦琐性来，却能表现出以政治实践和社会实践为基础的世界观的坚强性。这个方向，从人道主义的现实主义出发，在确信社会进步的乐天主义的基础上，向着无神论的唯物主义发展了。这个方向，在时代上虽然更晚一些，由于有了自由民权思想的化身、"东洋的卢梭"中江兆民，才被更加系统地贯彻了。兆民不仅是一位政治思想家和社会批评家，他在哲学活动方面，也具有当代第一流广博的修养和知识，他很早就著译了许多优秀的哲学书。他的唯物论思想首先在 1886 年（明治 19 年）6 月出版的《理学钩玄》(照现在的说法，就是《哲学概论》)中清楚地表现出来，但是直到他得了喉头癌不治之疾后，躺在病床，用异乎寻常的努力写成《续一年有半》，才能看到他的唯物论思想的全面展开。1901 年(明治 34 年)10 月由他的学生

幸德秋水编印出版这部书，加上了“无神无灵魂论”这个大胆的副标题。“第一章，总论”分十节，主要展开了无神论的原则的观点；“第二章，再论”分为“世界、无始、无终、无边无限、精神之能、空间、时间、主观、客观、再论主观客观、意象、无形之意象、记忆、意象之联接、断然实行、行为之理由、意志之自由、自省之能、归纳演绎”各节，阐明了透彻的唯物论的基本命题。“我认为在理学上，极端冷静、极端露骨、极端坦率，正是理学者的义务，不，正是他们的根本资格。所以我坚决主张无佛、无神、无灵魂——单纯的物质的学说。不受五尺之躯、人类、十八里（日里）的大气层、太阳系、天体等等的局限，直接把吾身放在时间和空间的中心（如果无始无终无边无限之物也有中心的话），不把宗教教义放在眼里，不介意前人的学说，根据自己独特的观点，建立这种理论”（同上书，总论的序言）。这几句话正足够表达了他的世界观的信念和自豪感。当然，在病床上连一本参考书都不容易得到的情况下写出来的这部书的内容，在今天看来，不免过于草率，甚至粗糙。但是利用当时的自然科学成果，建立机械唯物论，以攻击有神论和神秘主义——这种彻底的思考，在马克思主义唯物论哲学尚未传入日本以前，是没有能够和它比拟的。固然这种唯物论，因为具有机械论的性质，不能真正指出社会发展的方向，因而对于下一个课题——社会主义，不能起直接作用，但仍可以算是近代日本思想史上最优秀最光辉的遗产之一。而且这里值得特别注意的是，兆民把自己这种唯物论，作为同那些仅仅“贩卖泰西某某学说”的“加藤某、井上某”等“官学派”冒牌哲学家的文化奴隶般的思想方法相对立的“民间派”的世界观，主动地加以形成，又通过实践的体验加以证实，最后提高为一种道德，贯彻到自己的斗争中去。正是因为这样，他才骄傲地自称为“中江主义”。所以尽管这种思想具有机械论的性质，但仍能深刻影响了他的学生幸德秋水，由于这“单纯的物质学说”，无

论如何总算打下了以幸德秋水为首的堺利彦、酒井雄三郎① 等的社会主义政治理论的思想基础。

以上是自由民权思想所具有的思想史上的积极意义，但是不言而喻，在这种思想中还存在着相当重要的消极面。以下简单地谈一谈它的消极面。

现在还有不少人认为自由民权运动是不平士族反动的泄愤行为，是士族反对派对抗萨长藩阀的权力斗争。对于这一点，这里暂且不予批评，但是在自由民权思想家——特别是站在运动的领导地位的士族出身的知识分子、思想家、评论家等——的思想深处有着一种志士意识的局限性，却是无可争辩的事实。这种志士意识——士族对于全体人民的优越感、特权思想、领导意识——表现在自由民权运动的各个方面。如果这只是单纯的个人英雄主义的慷慨悲歌，那倒没有什么重大问题，但这种意识必然会在它的里面隐藏着愚民观点和蔑视群众的观点。领导者的愚民观点，或者至少是对于群众的不信任，必然反转过来，招致被看不起的（被不信任的）群众对于领导者的不信任。同时，这种意识必然产生出企图由少数“有觉悟的”民权家来推动和进行运动的倾向。这种倾向特别在高潮期的历次事件中，作为暴动主义、冒险主义，被典型地表现出来。当然，在运动真正得到人民群众和农民的支持而发展起来的时候，它是能够逐渐被克服，转变成为革命的人民斗争的。但是从蔑视日本人的思想意识出发——例如说“日本人的头脑实在太顽固了，很难期待社会的进化”（根据大井宪太郎的辩论）——或者由于推销同情的傲慢心理——例如说“我们并不是为了夺取国土，而是为了使这个国家（朝鲜）富强”（同上，着重点是引用者加的）——而策划的大阪事件，它的方向必然由于上述的志士意识而受到歪曲，结果不但不能“给予社会以活动力”，反而作为一个冒险主义的

① 酒井雄三郎（1860—1900）明治时代的政治、社会评论家。

事件而结束，给民众留下仿佛是进行什么阴谋的印象。这种意识在思想家的场合，表现为精神与肉体、理论与实践之间的脱离。作为自由民权运动左翼最彻底的理论家的中江兆民、植木枝盛、大井宪太郎等，也都是不在例外的。如前所述，兆民是在日本第一个正面提出新平民问题的思想家，由于他对于新平民的深刻认识和同情，取得了他们的信任，在第一次帝国议会中，依靠他们的献身的支持，虽然没有竞选资金，也没有进行竞选活动，但却堂堂正正地当选了。从这点看来，兆民似乎是与下层民众血肉相联、关系最深的一个人，但即使是他，到了把“民众”作为自己的理论内容的时候，从《东洋自由新闻》时代起，就一贯把它当作一个被启蒙的对象来处理。换一句话说，就是在兆民看来，“民众”、“国民”不外是要受启蒙的愚民。在高潮期的自由民权运动被完全镇压下去的1887年(明治20年)，他出版了引起问题的著作《三醉人经纶问答》，不得不把自己的化身“南海先生”描写成为一个绝望的形象——市井上性情古怪，终日喝醉酒的人。又在表明他的唯物论思想结构的《续一年有半》中，也不得不从唯物论转向虚无主义。这些现象可以说都是从这种优越感和愚民观产生的。又如某一时期的植木枝盛，一面在白天热情地到处讲演“人格的尊严”“人类的自由与民权”，而另一方面却在夜里出入娼馆，寻花问柳，甚至染指良家妇女。这是他自己在日记中详细地记下来的。而北村透谷在大阪事件的准备工作接近完成期间，因为对于以领导者大井为首的“民权派志士”在风纪上、道义上的堕落感到绝望，最后终于脱离了运动，这是周知的事实。并不只限于这两三个显著的例子，一般自由民权运动的指导者、理论家们，虽然程度不同，但他们都一面对现实与思想、自己的“士大夫气概”与客观运动的距离感到苦恼，而继续着暗中摸索。从自由民权运动全部过程看来，一方面是它的指导者们始终不能越出士族意识的局限性，另一方面结合着农民的小

私有者意识和家长意识——当然指导者们也有这种意识，结果造成了运动的分散性和突发性。特别是这种家长制的思想，在运动中表现为对待封建关系、忠孝思想（儒教精神）、与天皇制度的不彻底性等问题。到了国内民主斗争的道路逐渐被杜绝之后，便以这种内部弱点作为推动力，以致出现了自由民权派壮士很快就以当初参加自由民权运动同样的热情，大规模地转变到侵略主义国权论方面去的现象。

五　自由民权运动中的三个代表人物

在这里，极简单地介绍一下自由民权运动的三个代表思想家的生平。这三个人，按照年龄的顺序，就是大井宪太郎（马城）、中江笃介（兆民）、植木枝盛。所以特别选定了这三个人，并不是有一定的标准，只不过大体上依照社会上的定评而已。在这三个人的生平与思想中，可以清楚地看出若干相当典型的共同点。第一，他们当然都是所谓自由党左派的思想家。如早已说过，在被记录下来的材料所表明的范围内，这左派的思想动向是最彻底地接触到自由民权运动本质的。正因为这样，在这三个人的生活和主张之中，这个运动包括它的缺点在内，也最典型地体现出来。第二，这三个人都是士族阶层出身。第三，他们在晚年以前，都在思想上或实践上经验到变节或挫折。也许有人认为这些都是不值得作为问题的。比如说第二点，在维新后刚刚十年，日本近代化为日尚浅的当时，能够有学识提出指导理论与思想的人，当然只能限于旧统治阶级出身者。关于第三点，随着自由民权运动在现实上遭受到挫折之后，它的理论代表者的思想和行动，也起了很大变化，乃是当然的事情。但如果把这些事情拿到这三个人的生活上来看的时候，我们就能够更加强烈地体会到当时自由民权派所面对的任务是多

么艰难和复杂，每个思想家所感受的苦脑和焦灼又是多么深刻。例如他们的"士大夫"气概、清高思想、非妥协性，尤其是与卢梭主义的抽象自由民权论原则密切地结合在一起的，形成了斗争的道德和毅力，同时这"士大夫"气概又正是造成那不能摆脱不信任群众的优越感的基础。这里提出来的三个人，一面有着明显的对照，一面又显出这个时代的共同性格。以下简单地介绍一下他们艰苦斗争的事迹。

大井宪太郎(1843—1922年，天保14年至大正11年)

1843年8月10日生于大分县。他在少年时代就才学出众，最初往长崎研究兰学，曾经有一个时期在幕府的开成所舍密局①工作，后来又跟箕作麟祥学习法文，从这时起，他就专门研究法国法律学。他在这个期间慢慢地精通了法国资产阶级的急进政治理论。这可从他在1873年(明治6年)翻译了德拉克鲁西的《法国政典》看得出来。1874年，在"设立民选议院建议书"发表后，官僚"思想家"加藤弘之马上在《日新真事志》上写文章，提倡时机尚早论。这时，在许多反驳加藤弘之的论文中，最能以其彻底的理论和尖锐的措词压倒其他一切的，就是大井宪太郎的论文。因为他当时在元老院任职，所以不得不用马城台二郎的笔名发表。加藤与大井之间便由此展开了激烈的论战。在这里，大井开始全面展开了他那与所谓"上层社会的民权说"本质完全不同的彻底的民主主义理论(参看本书第二章)。爱国社成立后，大井就成为它的核心领导，但他对于开设国会请愿运动，一向就抱着悲观态度，主张自由民权派应该积蓄足够对抗政府的力量，以备一朝有事，可以进一步依靠自己的力量来开设国会。自由党成立后，他当然参加了，但是他的上述的急进意见不为上层干部所欢迎，因此他在自由党里被搁在次要地位，但却受到下层青年干部压倒的支持。以这些青年的力

① "舍密"是荷兰语 chemie (化学)的译音。舍密局即化学局的意思。

量为背景，他为了贯彻自己的主张，开设了“有一馆”，计划培养出一批自由民权派的革命志士。在运动的高潮期的历次暴动中，站在最前线的许多青年志士都是从这个“有一馆”培养出来的。1882年(明治15年)以后，朝鲜发生了大院君之乱，情势紧急，大井便与自由党同志小林樟雄、新井章吾等，订下援助朝鲜独立党的计划，密谋募集资金、武器、人员。但事前被警察破获，1885年(明治18年)11月，参加者全部在大阪、长崎同时被捕，以外患罪名被起诉。这就是所谓自由党大阪事件。对于这个事件的评价，有许多不同的看法，但不管大井等的主观意图怎样，脱离国内民主改革的目标，进行革命的国外输出，企图通过外国的革命反过来刺激日本人民的革命情绪，这种战略措施在实际上只不过间接加强了明治政府的国权主义。但是大井并没有因为这次挫折而至于昏聩了自己敏锐的头脑，1886年出版了他在狱中执笔的主要著作《时事要论》，1889年(明治22年)在公布宪法的大赦之下出狱后，又发表了主要著作《自由略论》，系统地展开了他的透彻的自由哲学和政治理论。后来他又和中江兆民等合作，企图复兴自由党，1890年创立立宪自由党，完成了民党统一战线，对于大隈的屈辱的修改条约案，进行了激烈的斗争。但是这个时期并没有持续多久，他对于连续发生的立宪自由党的堕落和腐化感到失望，于1892年(明治25年)11月另组织了东洋自由党，并附设普通选举期成同盟和日本劳动协会，作为实际行动团体，同时还出版机关报《新东洋》。大井很早就对劳动问题寄与强烈的关切和同情，这是很值得注意的。早在立宪自由党时代，就在他所主持的《关东新闻》(明治23年12月16日创刊)上，以“保护劳动阶层”为目的，向“中等以下的阶层”发出了号召。甲午战争后，一般对于社会问题、劳动问题的关心普遍提高，他又组织了大日本劳动协会、佃户条例期成同盟，企图进行保护事业，向工人和农民发出了号召。但在迅速发展的情势下，

他的这种把自由民权思想加以延长了的理论，至多也不过是社会改良主义，因而在劳动战线上也不得不逐渐陷于孤立。他的政治思想也逐渐带上了以日本为盟主的亚洲民族解放，即所谓东洋经纶主义的浓厚色彩，最后甚至同右翼侵略主义者大日本协会也合作起来，晚年完全丧失了一切群众的联系，1922年(大正11年)终于在孤立和失望中死去，享年七十九岁。他的思想发展过程，一方面具有超出自由民权主义的局限性，向新的社会主义思想发展的积极面；另一方面又成了自由民权派以大陆问题、亚洲民族问题为绊脚石，而至堕落到侵略主义国权论的最悲惨的典型。(关于更详细的大井传记，请参看平野义太郎：《马城大井宪太郎传》)

中江笃介(1847—1901年，弘化4年至明治34年)

号兆民，1847年(弘化4年)生于土佐的高知，下层士族家庭出身。他最初在藩校文武馆学习汉文，十七八岁时开始研究兰学，1865年(庆应元年)作为藩的留学生来到长崎，在那里跟平井义十郎学习法文。1867年(庆应3年)在土佐藩的先辈后藤象二郎的帮助下游学江户，跟村上英俊、箕作麟祥、福地源一郎等学习。1871年(明治4年)以司法省职员资格被派往法国留学三年，1874年5月归国。在留学期间，他大体上接触到法国启蒙主义的基本著作，打下了他的资产阶级共和主义的思想基础。他从归国那年10月起，在番町开设法文学塾，致力于法国学术的有系统的传播和普及。这个法文学塾随着自由民权运动的扩大和发展，外观上成了当时自由党左派革命理论的教育、宣传机关。后来，兆民除了参加自由党内的政治活动外，更积极地在《东洋自由新闻》、《政理从谈》、《自由新闻》等报刊上进行了活泼而多样的紧张的言论活动。特别是在《政理从谈》上连载，不久又印成单行本的汉译卢梭《民约译解》，使他的文名一下子提高，同时又作为自由民权运动左翼的思想典据，对于革命青年知识分子给予了广泛的影响。兆民

对于运动高潮期的历次暴动有着怎样的关系，以及抱着怎样的看法，除了片断的言行以外，目下还不大清楚。从表面看来，他在这个时期专心从事《非开化论》（明治 16 年）、《维氏美学》（明治 16—17 年）、《理学沿革史》（明治 19 年）等译述和《理学钩玄》（明治 19 年）、《革命前法兰西二世纪事》（明治 19 年）等著作。而在高潮期历次暴动被完全镇压下去的 1887 年（明治 20 年）5 月，出版了充满着痛苦的引起问题的著作《三醉人经纶问答》。在这里，兆民借用南海先生、洋学绅士、豪杰君三人的主张，表现了当时自由民权派所面临的极端复杂的任务和充满着矛盾的苦恼。他以后的前途，正如《三醉人经纶问答》中所暗示的他的直接化身南海先生那样，终于以绝望的姿态，“依然以饮酒度日”，在自由民权派的妥协与瓦解中一再过着孤立和失望的生活。为了期待国会开设之日的到来，写成了启蒙书《平民之觉醒》（明治 20 年）和《国会论》（明治 21 年），又因为触犯保安条例被放逐到大阪，在那里创刊了《东云新闻》，挥动着他的纵横的文笔，虽在颓势之中，还是一直为了自由和民权的发扬贡献出他的力量。但结果他所得到的，却只是使他“通读一遍唯有苦笑耳”（幸德秋水：《兆民先生》）的明治宪法和第一次议会中自由党土佐派丑恶的叛变。提出“因酒精中毒不能参加表决”的辞表，把《无血动物陈列所》一文投掷给叛变分子，退出国会的中江兆民，从 1893 年（明治 26 年）到 1895 年，下了悲壮的决心，打算不依靠别人的肮脏金钱，靠自己力量创造政治势力，奔走于北海道和大阪之间，从事实业。在那个时候，他戒了平时爱喝的酒，象变成了另一个人那样，继续进行活动。然而其结果是除了负债以外一无所得。到了 1897 年 1 月，因为对于民党的堕落和藩阀政府的横暴感到气愤，再次登上政治舞台，组织“国民党”，出版机关报《百零一》，但这“东洋卢梭”的声誉早已失掉了昔日的光辉。焦躁之余，最后在 1900 年（明治 33 年）义和团事件后，由于企图通过

外患以谋求刺激国内的觉醒的投机性动机，不顾门人幸德秋水的忠告，参加了帝国主义者组织——国民同盟会。在这一年年底，他那不治之疾——喉头癌已显出前驱症状，到了翌年4月，被医生宣告至多还能保持一年半的生命，躺在病床上，以其异乎寻常的努力，完成了“生前遗稿”的《一年有半》正续两卷。1901年（明治34年）12月23日在小石川的本宅逝世，享年五十五岁。葬仪遵照遗嘱不用一切宗教仪式，贯彻了他作为一个无神论者的收场。兆民的一生，在这里提出来的三人中，可说是悲剧性最深的一个。

植木枝盛（1857—1892年，安政4年至明治25年）

1857年（安政4年）生在土佐藩士之家，父亲做过高知藩主的文牍员。枝盛最初在藩校文武馆学习汉文，1873年（明治6年）进京入海南私塾，研究洋学。据说他由于在高知听过板垣退助的演说，启发了他的民权思想，决心参加政治活动。他首先由于彻底接受以福泽谕吉为首的明六社同人的启蒙主义，奠下了他的思想教育的基础，进一步超过了启蒙思想的限度，而达到最急进的自由民权思想。从1875年（明治8年）到1877年（明治10年）的年初，他用多种笔名，在《朝野新闻》、《东京日日新闻》、《邮便报知新闻》、《东京朝日新闻》等报纸上，发表了猛烈抨击明治政府的投稿。1876年与板垣退助结识，1877年随板垣回到高知，在立志社工作。从此时起，枝盛实际上投身到自由民权运动的旋涡中了。一直到1885年（明治18年）为止，他的生活可说几乎与自由党的发展是联系在一起的。他经常在运动的中心部，无论讲演、写文章、开会，都显示出他激烈的超人的活动能力。而且在这个期间，他还进行了紧张的学习和思索，不断努力吸收和发展先进思想，写成了《开明新论》（明治11年）、《民权自由论》（明治12—15年）、《赤穗四十七士论》（明治12年）、《言论自由论》（明治13年）、《天赋人权辩》（明治16年）、《政治道德自由论纲》（明治16年）、《一局议院论》

(明治 17 年)等著作，又起草了“为实现开设国会愿望告四方众人书”、立志社“日本国国宪案”、“酒店会议召集文”、“减轻酒税请愿书”等许多重要文告。关于在这些著作中展开的他的思想内容，早已屡次谈到，这里不再重述。1885 年，他整理完自由党解散后遗留下来的事务，回到高知。从这时起，他的思想显然起了某些变化。一直到他再去东京参加大同团结运动为止，在这个期间，他只顾埋头于范围颇为广泛，连妇女问题、家庭问题也包括在内的分量相当庞大的写作，但对于政治问题，特别对于明治政府的批判，却完全丧失了过去那样的尖锐性。而且，恰好作为它的旁证，从大同团结运动到第一、二次议会期间他的政治行动，由过去彻底的民主主义者植木枝盛的立场看来，显然存在着很难理解的软化、倒退、妥协和变节等若干污点。这虽然与大井和中江的情况有些不同，但也可以说是明显的挫折。作为“日本国国宪案”起草人的植木，怎么能够对于那连中江兆民也痛骂为“无聊”的明治钦定宪法，表示祝贺，并建议“规定宪法公布之日为国庆日”呢？关于这一点，现在还不能遽下确定的结论，也许是因为在民权运动被镇压后，对于明治政府极端的失望，使他丧失了明智吧？他在准备参加第二次议会总选举的竞选期间发病，1892 年（明治 25 年)1 月在东京逝世，享年三十六岁。(关于植木的详细传记，请参看家永三郎:《革命思想的先驱者》，本稿也从该书得到不少帮助。)

第四章　明治绝对主义的思想

一　对于自由民权思想的攻击

明治政府对于前章所述自由民权运动和自由民权思想的猛烈的反政府斗争，当然是不会无所作为的。政府方面的反攻首先从1875年(明治8年)的新闻条例和谗谤律的制定开始，通过1878年(明治11年)的演说取缔令、1879年的集会条例、1887年(明治20年)的屋外集会条例等一系列对于言论、出版、集会自由的镇压,一直发展到血腥镇压的直接行动。此外,当然还采取了对于自由民权思想的对策和攻击,作为补充手段。

现在回顾一下自由民权运动开始以来围绕着这个运动所进行的论战,以及政府方面所实施的思想对策的主要布置,情况大体如下。首先是关于1874年(明治7年)的开设国会建议,一直进行到翌年1875年的所谓"民选议院"论战,接着是1881年(明治14年)11月公布开设国会诏书后，主要在报纸上热烈进行的关于十年后要制订的宪法内容的所谓"主权论"论战。1882年1月4日，公布了作为扩张军备政策的思想前驱的"军人敕谕"，给日本军国主义思想打下了基础。这一年10月,当时的开成校(后改称东京大学)总理加藤弘之发表了向自由民权思想直接挑战的《人权新说》，由此引起了从各个角度对于这部书的一系列批判——一直继续到翌年(1883年)的所谓"人权新说"论战。从这时起，一直到1889年(明治22年)公布大日本帝国宪法止,政府的攻击和压迫远远超出了思想斗争和理论斗争的范围，可以说是采取了暴力的直接镇压的形式。在公布了宪法，举行了第一次帝国议会之后，也就是说，

天皇制绝对主义在制度上和机构上确立了以后，于1890年（明治23年)10月30日，又公布了那作为天皇制国家的国民教育的道德法典的“教育敕语”。这是明治绝对主义政权在思想上的胜利的标志。

那末，明治绝对主义政府上述的思想对策以及御用思想体系所集中表现的动向，究竟是什么呢？换句话说，明治绝对主义政府拿着什么样的理论武器去和自由民权思想进行斗争，又在这场斗争中向民众灌输什么样的思想和伦理，来在民众中争取支持自己的力量呢？关于这一点，如果拿出一个最大公约数的特征来加以公式化的话，大体上可以归纳为下述数点。

第一是全面否定以天赋人权说为基础的人类观。换句话说，就是否定了那种认为人类本来就是平等的人类观，而力图使人承认人类本身先天的质的差别，以及由于后天的社会阶层而造成差别的必然性。在方法上，为了同天赋人权说所具有的一种唯心论的理想主义的思想方法相对抗，常常采取似是而非的现实主义的思想方法。第二，是反对天赋人权说把国家看作原子论的个人集合体这种机械论的观点，用有机体说的国家观来同它对立起来。这在“教育敕语”所集中表现的家族国家观——典型地以天皇为本家、家长，而把国民比作他的赤子——中取得了最具体的形态。与此相关联，第三个特征就是天皇中心的权力机构——天皇制国家的绝对化。为此，在思想上，肯定既存权力，同时又为了能够在这种权力支配下维持社会秩序，力图把那经过千锤百炼具有一套巧妙逻辑的封建思想加以复活和利用。儒教思想，特别是它的伦理部分，被着重地复活了，这可以说是一个典型的实例。但是这时为了能够向上集中到天皇一人，向下扩大到它的底边三民（农工商），不是盲目地或勉强地服从，而是应用“忠君”“爱国”原则，使民心自发地被吸引到国家来，于是把旧的思想改变为新的面貌。

明治政权思想反攻的各种特质，大体上可以整理为上述三个基本方向。那末，它究竟表现为什么具体的内容呢？

在绝对主义政权方面的思想攻势中，有关"民选议院"论战部分，上面早已详细谈过。现在只就后来在反动攻势中具有重大意义的问题——进化论的反动运用、儒佛思想的复活、教育敕语的公布、以至御用学院的形成等谈一谈。1882年(明治15年)这一年，是自由民权运动最高涨的一年。以前的启蒙思想家之一加藤弘之，在这一年发表了《人权新说》，扮演了绝对主义对自由民权运动采取攻势的思想尖兵的角色，以此为开端，展开了明治思想史上最重要最激烈的一场论战。

加藤起草和发表这部著作的经过是怎么样的呢？为了了解这一点，不用说必须把加藤个人的思想倾向和当时的社会情势结合起来看。如上面早已提到的那样，加藤是一个自从担任"蕃书调所"副教授起就始终没有离开"官"府的思想家。在这个时候，他已一方面是日本的德国学权威，另一方面又是东京大学总理、东京学士院会长，他当时的社会威望是很高的。他过去的著作《邻草》、《立宪政体略》、《真政大意》、《国体新论》等，着重点虽各有强弱，大体说来却都是主张和承认天赋人权说的，但是现在却一反过去的主张，在这部《人权新说》中把天赋人权说简单地归结为"妄想主义"，并且进一步向自由民权思想进行挑战。这样，一方面鼓起了绝对主义的支持者的勇气，同时也引起了社会上一场喧嚣的责难，认为是学者所不应有的"变节"。从加藤个人的思想过程看来，《人权新说》决不能说是突然发生的"变节"，而是经过相当长的年月准备起来的，而且在达到这个结论以前他的思想基础也并不是薄弱的。他对于1874年的民选议院建议，就担当了"时机尚早论"的急先锋；在1879年(明治12年)11月的讲演会中，开始对于天赋人权说进行明显的攻击；1881年(明治14年)11月他向内务卿山田显

义提出了一个申请书，说“因为发现了观点的错误，恐怕贻误后生”，请求把《真政大意》、《国体新论》这两部书作为绝版。这个绝版申请书本身固然是由于海江田信义等保守主义分子的露骨压迫而提出的，但是从他后来登在报上的绝版广告中可以看出，这是因为加藤早就预料到政府对自由民权派的斗争已经临到决战阶段，他为了保全自己，所以才采取了这样一种宣传性的行动。现在在《人权新说》中全面展开的以进化主义为原则的实力权利论和国家有机体说，在思想上却是早在 1874 年的《国体新论》中就已经萌了芽的。象加藤这样能够敏感地适应政治的学者是很少的。从幕末起到明治二十年代止，他在这空前转变的时代中，一直作为“思想官僚”居显要官职。单从这一事实看来，就可以了解这一点了。他对于时势的适应，并不是出于无可奈何的迎合或转变，因此，他本身的思想过程也不可能有什么断续或发展。下面直接从加藤自己口中，了解一下那轰动一时的《人权新说》的著作经过吧。这虽不一定能够不折不扣地信以为真，但也可以当作一个重要的线索。

> “在我四十七岁的时候，即明治 15 年，写成并出版了《人权新说》那本小册子。这是我的思想转变后最初的著作。说到我的思想转变，那究竟是怎么回事呢？原来是因为我读了英国文明史大家巴克尔 (H. T. Buckle) 的著作之后，才开始明白了所谓形而上学那种东西实在是荒唐无稽，感觉到如果不依据自然科学，便不能论究任何事物；后来又读了达尔文的进化论，斯宾塞、赫克尔(E. H. Haeckel)等的进化哲学之类的书，就完全改变了我的宇宙观和人生观。”(《加藤弘之自叙传》)

这些话如果在哲学上更详细地叙述一下，那就是：

> “在我四十岁的时候，即明治 8—9 年以前，只信二元论，抱着一种糊涂思想，认为在物质上是自然力起作用，在精神上是超自然力起作用。不仅如此，我还以为我们人类与其他动物完全不同，我们人类有其他动物所没有的天赋人权和天命伦理。但到了四十岁，因为无意中读到巴克尔

的《英国文明史》(History of Civilization in England)，才得到认识错误的端绪。……

从这时起，我感觉到在精神科学上应用自然科学是很重要的，因而也就逐渐爱读达尔文、斯宾塞、赫克尔及其他诸硕学关于进化主义的著作，更加明白了宇宙是唯一的自然，绝对没有所谓超自然的东西，因而也就更加相信我们人类并非本来就是万物之灵，而是完全由于进化才成为万物之灵的。

因为有了这样的经过，所以我在四十岁前后，几乎完全变成了另一个人，四十岁以前的意见和以后的意见大体上互为表里，互相对立。换一句话说，就是我四十岁以前是一个二元论者，以后完全变成一元论者了。因此，在明治初年著述、出版的《真政大意》、《立宪政体略》、《国体新论》等专以天赋人权为基础而论述的著作，就不能让它照旧作为我的著作保存下去，所以最后让它绝版了。后来为了尽速发表我的新主义，所以又在我四十七岁那年(明治15年)写了《人权新说》这本小册子，从新依据进化主义，阐明我们的权利决不是由于天赋，而是完全在国家生存上逐渐进化发展起来的。"(《自然与伦理》，明治45年，序)

上述加藤的自白，可说是自觉地表明了他的内在思想过程。照这样看来，他是在《人权新说》这部书里从"二元论"转变到"一元论"，从"天赋人权说"转变到"进化主义"的。但在上述自白中，说他过去信奉的"天赋人权说"是认为"我们人类与其他动物完全不同，我们人类具有其他动物所没有的天赋人权和天命伦理"的学说。如果他所说的"天赋人权说"就是欧洲资产阶级革命的世界观——"自然法"的人权说，那么这里是否就有了严重的曲解呢？"自然法"的人权说认为人类本来是自然之子，因此，在其否定神学的"天赋人权"和"天命伦理"的神秘性一点，具有作为近代革命理论的特色。这种理论是把人类与自然看作连续的"一元论"，与"在物质上是自然力起作用，在精神上是超自然力起作用"那种"二元论"是毫无共通之处的。从这一点看来，加藤的所谓"天赋人权

说”，与他称为接受过来的“自然法”的人权说，显然是似是而非的。他自己宣称转变，世人又责难他变节，而他却在个人方面或社会方面一点都不曾受到挫折或风险，一帆风顺地过着官运亨通的生活，其理由就在于他对于这资产阶级革命世界观的上述的曲解。

加藤的思想发展过程，正与明治政府为了奠定绝对主义政权的基础和巩固发展这个政权所制订出来的思想政策的变迁过程是完全一致的。明治政府在1877年(明治10年)以前，一面清除了封建的各种要素，一面在自己需要的范围内，亦即为了适应开明化的需要，天赋人权说不用说，在某些场合，连主权在民论这种民主主义思想、自由主义思想也都不惜采用过来，充当由上而下的启蒙工具。单从这一点说，天赋人权论者加藤既不是诽谤者所说那样“不辨日本国体的成立过程”的不忠者，也不是“妄想主义者”。不仅如此，象上边所说的那样，御用学者加藤还从他的天赋人权说中抽出最重要的支柱，用来迎合绝对主义政府的嗜好。在关于天赋人权说的范围内，福泽谕吉也有过这种倾向，他是把先天平等论和后天不平等论调和起来了。但1877年以后，自由民权运动从下层发动起民主主义革命力量，把这些启蒙学者所输入进来的天赋人权说的神秘主义摆脱干净之后转化为革命理论，进一步举起了人民主权论的旗帜。到了这个时候，政府就不得不撤回过去的开明态度，去寻找另外一种对立物或思想体系的压迫物来抵制它被夺去了主动权的革命理论。而这新的对立物或压迫物，却不能是赤裸裸的保守思想和复古滥调，至少需要披上一件近代的、科学的外衣，这无论从对立或压迫的效果看来，或从对于各先进国家表示姿态上看来，都是比较合适的。“官僚”学者里头第一名选手加藤，正是为了响应这个号召，带着他的《人权新说》，再次接受打头阵的任务，走上了战场。而在他的背后，却稳步地进行着“教育敕语”的准备工作。

那末，《人权新说》这部书的具体内容到底是什么呢？以下略述它的梗概。

这本书的卷头有一幅把天赋人权比作海市蜃楼的讽刺画，只从这一点，就可以看出这部书原来就在挑战的意图下写出来的。而且向自由民权思想的这种大胆的挑战，是采取正面攻势的。全书分为下列三章：

第一章　论天赋人权出于妄想的理由；

第二章　论权利的发生和增进；

第三章　论谋求权利增进所应注意之点。

他首先在第一章中，可以说是企图从各个角度来论证他自己的主张的哲学基础。他的逻辑是相当严密的，所举出的典据包括英、美、德二十多个学者的著作，把自己打扮成很博学的样子。（这里举出的学者，在选择上是相当混乱的，其主要的如下：斯宾塞、穆勒、达尔文、边沁、赫克尔、斯特劳斯、布希奈尔、耶林、巴克尔、布伦采里、柏雪尔、多勒巴、赫尔巴特、谢夫勒、莱登、勒亨巴哈、伯恩等。）他首先把"用实验来进行研究"的"实理"的学问和停留在学者主观范围内的"妄想主义"对立起来，写道："据我看来，天赋人权本来就没有真正存在的证据，它完全是从学者的妄想生出来的，这是毫无疑义的。"而所谓"实理之学"，依他看来，就是进化主义，因此，他的目的就在于"利用这属于物理学科的进化主义来反驳天赋人权主义。利用进化主义反驳人权主义，就是利用实理来反驳妄想。"那末，这"进化主义"的内容又是什么呢？简单地说，这不外就是把动植物界的生存竞争、自然淘汰等进化现象，作为"优胜劣败"而加以公式化，把它引伸为"永世不易的自然规律""万物法中的一大定规"，然后把它适用于人类的社会现象。从这种生物主义的进化主义的立场看来，过去的所谓人权、正义、人道、自由等伦理概念，只不过是可笑的"妄想"，从根本上丧失了它的成立根据。加藤

就这样得意忘形地做出下述的结论：

"……我们的遗传和变化的优劣等差，既然长久不灭，永无尽期，那末，由这个优劣等差所生的竞争胜败，也就可以保有其长久不灭，永无尽期。由此观之，我们人类既各有其优劣等差，因而也就发生无数的优胜劣败的作用，这实在是万物法的一大定规，永久不易不变的原理，所以说我们人类每一个人决不是一生下来就有自由、自治、平等、均一的权利，岂不是昭然若揭吗？可是，妄想主义者却不知道这昭然若揭、无可争辩的实理，不断主张天赋人权主义，认为我们人类每一个人的天赋固有的自由、自治、平等、均一的权利，不是他人所能剥夺和侵犯的。其愚其妄，可谓真堪发噱。"

然而他并不是根据这个观点就把所有权利全都加以否定的。为了避免粗暴的全盘否定，他承认某些现实的权利。他在第二章"论权利的发生和增进"中这样写道：

"我相信，我们应该承认，我们的权利是在掌握专制大权的统治者，即最大优者的保护下成立了国家的时候才产生的。在掌握专制大权的最大优者还没有出现以前，国家也就不能成立，我们的权利也不可能产生。而且，国家不能离开我们的权利而独立，我们的权利也不能离开国家而单独产生。由是观之，国家与我们的权利，可以说是专制者为了全体及每一个人的安全，在不得已的情况下才开始设定的。"

姑不论他这样解释的权利，是否可以叫做权利，但非常明显的是加藤在本质上只在"国家"的专制统治者的利害范围内才承认一切权利。关于"权利的增进"，他也是一面引用耶林的说法，认为权利也是由于优胜劣败的竞争而逐步增进的。后来，他比较明确地说明了这一点：

"我相信，我们的权利，其根源都出于权力（强者之权利），""在人类社会所发生的一切生存竞争中，为强者之权利而进行的竞争是最多而又最激烈的，而且这种竞争不只为了增大我们的权利自由，而又为促进人类社会的进步发展所必需。"（《强者的权利竞争》，明治26年）

由此可以看出，他正是为了“我们的权利”而肯定了专制君主、专制政治（即天皇制绝对主义）。他的“进化主义”是把现在的“优者”加以合理化的一种理论。

加藤把天赋人权说作为“妄想主义”加以清算，采用了他认为是科学的“进化主义”，但这“进化主义”原理，到了后来便越来越明显，原来是所谓“唯一利己的根本动向”的一种神秘力。如前所述，他把“自然法”的人权论，亦即“天赋人权说”作了神秘主义的解释，同样地，他又在把进化论作了神秘主义解释之后而加以采用。尽管加藤在学说上变了节，而他始终没有“变节”的一贯性，可以说正是这种神秘主义。

总之，《人权新说》的结论，就是主张日本必须适应进化程度，“以谋求权利的增进”，具体地说，就是必须避免“那些妄想主义者的天赋人权论者之流”的急进主义和“轻躁急遽的手段”，而采用“保守和渐进”的办法。因此，“欲把欧美人民积数十百年而逐步取得的全部权利，一朝移之于东洋”的这种狂妄举动，是万不可行的。就目前来说，普通选举法是根本谈不上的，最好还是采取“以纳税多少来规定选举权利”的限制选举法。这从“进化主义”的立场来说，就是“才能的大小与贫富有关系，因为终日为生活发愁的人，必然大多数是没有文化的，自然也缺乏才能，因而也就不得不认为穷人一般说来是没有才能的。”这可以说是彻底的愚民观和骄傲自满。东京大学总理加藤就这样以“我不得不希望今天的民权论者力求避免急躁过激，养成扎实敦厚的风气，真正能够成为社会的优者，永远充当皇室的羽翼”一句话，结束了《人权新说》这一部挑战的书。

对于这种挑衅性的天赋人权说批判，从自由民权派方面来一次猛烈的反批判，可说是当然的事。《人权新说》出版后的第二个月，即1882年（明治15年）11月，《邮便报知新闻》、《东京横滨每

日新闻》、《朝野新闻》、《时事新报》、《东京经济杂志》等报刊接连刊登了反批判的社论和文章，这些文章不久编印成了好几种《人权新说驳论集》。接着又出版了值得注意的三部著作，那就是矢野文雄的《人权新说驳论》（明治 15 年 12 月出版，根据《报知新闻》的社论写成的）、马场辰猪的《天赋人权论》（明治 16 年 1 月）、植木枝盛的《天赋人权辩》（明治 16 年 1 月）。这种反批判的来势极为猛烈，所有自由党系和改进党系的思想家、言论机关共同组成了统一战线，一致参加战斗。每篇论文的内容不能一一详细介绍，这里只就它们的共同主张，提出几点来谈一谈。

第一，就是彻底地揭露和攻击了加藤的知识和理解力的肤浅和粗糙。这除了上述一些论文外，又加上同是官学派的外山正一的《质问<人权新说>著者，并贺新闻记者之无学》（《东洋学艺杂志》明治 16 年 1 月号）和《再质问<人权新说>著者，并为斯宾塞鸣冤》（同上，3 月号）两篇具有特色的讽刺性论文，把加藤的不学无术指摘得体无完肤。特别是马场那篇论文，攻击的广泛和彻底，达到了衒耀学问的程度，最后连他法文写错字母也都指摘出来。

第二，关于理论的内容，指出加藤把动植物界的进化法则直接地机械地应用到人类社会的发展的错误。这里还举出各种事例，证明人类社会的进化和发展即使是自明之理，也不能把在那里起作用的发展法则，同动植物界的发展法则等同起来。

第三，是从各个角度批判他所使用的“权利”的概念的不明确。例如矢野和《东京横滨每日新闻》记者指出他所说的“权利”，到底是道德的权利，还是法律的权利，不很清楚，因为由于这个不同，立论的基础应该大不相同。植木更举出许多实例，证明“人的权利本来不是一种有实体的物品”，“人的权利与人的势力不同，权利的本质与使用这权利的实力机器不同”，最后还讽刺地说：“假如这里有一个比加藤先生更优越的人，他又有力量足以夺取加藤先生的生

命，那么，加藤先生便属于没有生命权利的了，岂不危哉！”

第四，是尖锐地批判了从他的进化主义理论所归结出来的实际问题——限制选举论和它的立论基础的愚民观。尤其是马场的《天赋人权论》，利用加藤的话来揭穿加藤的弱点，他指出普通选举才是自由的生存竞争，才是通过和平竞赛来决定优胜劣败，而加藤现在却加以责难，“何其自相矛盾之甚也”。

最后，作为全体的又是致命的批判，提出了这样的问题，就是加藤既然把他的进化主义应用到社会，那末，为什么不彻底贯彻这个观点而倒退到“保守和渐进”去呢？如果从进化主义的原理来说，现在不正是扩张日本人民的权利的时候吗？马场的整个论调大体上是以这个论点为前提的，而植木则指出加藤的自相矛盾说：“他的进化说到底是什么呢？不是要弄清楚万物的变迁递进吗？那末，进化说是应该适应于倡导改进方面的，是应该为进步思想家所倡导的，但今则不然，而反被保守思想家所倡导，不是一件大怪事吗？”他最后作出结论说：“利用进化说来作为保守论的理论根据，完全等于利用枪口指着自己城堡的士兵来攻击敌军，绝对没有获胜的希望。”

通过这样的论战，从表面上看来，加藤的所谓“新主义”几乎全被击破，他本人也在后年的追述中自认为“实在太幼稚”（《自叙传》），事实上，他为了再一次建立思想体系，不得不在以后大约十年间，保持完全的沉默。但《人权新说》的内容以及由此而引起的争论，却包含着几个重要的问题。首先是加藤在这部书中展开的天赋人权说批判，决不能说这个批判是完全无的放矢或是滑稽的喜剧。而且加藤根据进化主义重新提出了历史理论和社会理论的问题，这个领域正是自由民权派方面本来应该加以科学解释的。关于历史理论和社会理论，在这以前已有福泽谕吉的《文明论概略》一书，其中虽然包藏着启蒙主义的弱点，但大体上是从扩大民

权和自由的观点写出来的。过了几年，又出现了中江兆民的《三醉人经纶问答》。但一般说来，自由民权的理论，还没有脱离抽象的主观愿望阶段。时代早已进展到不能只用观念论的先天主义来描绘乐观的未来，而要求建立在科学分析上面的确实的展望和预见。《人权新说》就利用了当时最新学说的理论——“进化主义”，披起科学的外衣，来冲击天赋人权说所具有的这种观念论的弱点。固然通过这场争论，自由民权派也进一步深化了自己的理论内容，使其丰富地发展起来，同时又把“进化主义”变成自己所有。但是《人权新说》的新颖和某种科学性的本质，还是值得十分注意的。

1877年（明治10年）来到东京大学讲学的美国动物学者莫斯①所开始介绍的进化论，完全风靡了日本学术界，特别是以东京大学为中心的官学学院。“进化这个名词好像长上了翅膀，飞遍整个日本，留心新知识的人常常开口进化，闭口进化，好像只要谈进化，任何问题都可以解决似的”（三宅雪岭：《明治思想小史》）。连井上哲次郎后来也自认当时“我们热心研究进化论，而且很喜欢它”（《明治哲学界的回顾》）。《人权新说》就是在这个进化论风行一时的浪潮中应运而生并且贩卖了它的似是而非的科学性的。这就是说，他把进化论的主张集中到“优胜劣败”这一原理，并且像上述那样，进一步赋与进化原理以神秘性，由此制造出一套露骨的理论，用来维护天皇制，使帝国主义合理化。因此，尽管加藤在论战中被驳斥得体无完肤，但是他的“新主义”，他的社会达尔文主义不仅起了批判自由民权论的作用，而且对于正处在向着帝国主义阶

① 莫斯（Edward Sylvester Morse, 1838—1925），美国动物学者、日本研究家。1877年赴日，在东京大学讲授生物学、动物学（1878—79），宣传达尔文进化论学说，培养了一批日本最初的动物学者。在这期间发现大森贝塚，对日本古代文化进行研究，为日本考古学、人类学的建设开辟了道路。主要著作：Shell mounds of Omori, 1879; Ancient and modern methods of arrow-release, 1885; Japan, day by day, 1971. 等。

段突进前夜的日本统治阶级，提供了新的思想武器。他后来虽然逐渐离开了学院派的主流，但却反而在民众的新闻杂志方面，作为“哲学者先生”，用时论和随笔的形式，扩大了他的思想影响。

二 儒佛思想的复活及其变貌

绝对主义思想体系和儒佛思想

关于明治绝对主义政府具有资产阶级开明政策和封建守旧政策的两个方面，在第二和第三章已经说得很清楚了。但在包括思想政策在内的所有政策中，即使要加强守旧政策，也不能把过去的旧政策原封不动地加以实施了。因为如果照这样做，就只有更加煽起“下层人民”的反抗，加深与他们的对立。因此，政府在推行守旧政策的时候，还是一面挂起开明招牌，披上新的服装，利用笼络的手法来软化“下层人民”。

明治政府开倒车的政策，在思想方面，从1871—1872年(明治4—5年)前后起就逐步开始，到了1881年(明治14年)便成为决定性的了。起初政府为了确立天皇制，采取了神佛分离、废佛毁释的政策。这个政策从主观意图看来，虽然算不了什么进步的政策，但是它刺激民众起来要求废止佛寺的封建特权，分配佛寺领地，无形中帮助了资产阶级的改革。因此，1871年，政府改变政策，采取了保护佛教和寺院的方针。1872年，为了天皇神格化，使佛教僧侣也参加到神官①和儒学者的行列，试图利用佛教充当教育人民，使其不至“为非做歹”的教化手段。到了1873年设置了大教院，神道和佛教的抗争才告终结，决定佛教从属于神道，并提出“护国爱理”的口号。神道和佛教的这种妥协还包含着它们为了反对基督教而结成同盟的意义。(关于神佛抗争、政府的佛教对策，在下面第二节

① 神官即神道的僧侣。

详谈。)

其次，在儒教对策上，如下面所说，政府最初在制订国民教育制度的时候，并没有重视儒教的教化力量。后来因为自由民权运动逐渐扩大，不仅在官僚机构中，就连在天皇制绝对主义所依靠为支柱的军队中，也可以明显地看出自由民权运动的影响，于是才在1881年(明治14年)公布了“教学大旨”，采取在国民教育中复活儒教主义、通过学校教育来慰抚人民的方针。但是佛教也好，儒教也好，为了使它真正能够替政府服务，就必须通过思想家从新加以炮制，并不只是有了政策的筹划就能达到目的的。在这个过程中，佛教和儒教都作为适合新时代的思想形式，改头换面，复活起来。

幕藩体制和天皇制绝对主义体制，在构造上和历史任务上都各有不同。明治政府在1872年(明治5年)制订国民教育学制的时候，输入了近代欧洲制度，发表“政府声明”，批判了幕藩体制下的教育制度，说儒教“趋于词章记诵之末，陷于空理虚谈之途”，是只顾拚命死记的无用的学问。但是政府内部既有开明派官僚，同时又有接近天皇的保守派官僚，因此对于儒教也好，对于佛教也好，都做不到单方面的压迫或单方面的振兴。因为这种情况，政府在重新考虑利用儒教或佛教的时候，就不能原封不动地利用，那样对于在思想上已经觉醒起来的人民也没有说服力，所以必须经过一番加工再制，然后才能问世。现在直接负责这种加工工作的，在佛教方面，是废佛毁释时受到损害，而在下野之后，正在等待机会准备东山再起的佛教徒，特别是在神佛分离时受害较轻的镰仓佛教徒①；在儒教方面，是反对开明派官僚的开明主义文教政策，主张儒教主义文教政策的“思想官僚”。这种加工的基本方向，在儒学思想方面，是“向上的集中与向下的扩大”；在佛教思想方面，是从底边“向上集中”。同时又采取了把半旧货加以翻新的方针，把

① 即净土宗的佛教徒。

当时西欧传入的各种唯心论哲学断章取义地任意割裂并加以利用。如下面所述，儒教这时已上升为绝对主义正统思想的主要内容，而佛教却不得不甘居从属的地位。

但是儒佛思想一经复活，可以预想到的，就是必然出现对于它的批判。关于这个问题，下面简单地谈一谈。

对于儒教思想的批判，在上述"政府声明"中就可以看到，在它的复活以前早就存在着。儒教思想复活以前，对它进行最尖锐、有系统的批判的，是福泽谕吉。例如《劝学篇》中对于"孝"的批判(第八篇)、对于牧民思想的批判(第十一篇)，以及《文明论概略》，特别集中表现在它的"第五卷"。他批判儒学是"半政治的学问"，"政府本来就含有专制的因素"，而儒教"促进了这个因素的发展并加以润色"，因此，儒教是与"人民同权"有着敌对关系的学问。而在儒教复活以后对儒教所作的批判，以植木枝盛的批判为例，要比福泽谕吉更加彻底。原来儒教思想，在以家长制家族为"细胞"的"组织"中，最有发展或移植的可能性，而植木的批判就是针对着这种家长制家族本身，从而就是针对儒教的现实基础进行的。例如他在《男女及夫妇论》中，激烈地向妇女们呼吁道："妇女们！打倒儒学吧！粉碎它的四书五经和小学吧！它们是你们的真正敌人！"(《土阳新闻》明治19年11月连载，参看家永三郎：《日本近代思想史研究》。)这样就进一步促进家长制家族制度的瓦解，确立近代家族制度。

其次是关于佛教思想的批判。早在德川时期，特别在德川中期以后，对于佛教的批判就由儒学家与国学家给废佛论作好了思想准备，在幕末广泛流传了平田神道的《出定笑语》、《出定笑语附录》、《神敌二宗论》——二宗就是真宗和日莲宗——等批判书。到了明治初期，因为已经进入这种批判的实践时期，所以没有出现具有强有力的思想内容的佛教批判。

比较有系统的佛教思想批判，是从佛教思想摆脱了附属于神道思想的从属地位以后，利用政治形势的变化，企图爬上国教王座的时期开始。下面要说的西村茂树的《日本道德论》可以当作这种批判的一例。这部书主要是从儒教主义立场来批判佛教是否具有作为国教的资格。其他批评大体上也是围绕着这个合格性问题的。就这一点来说，这些批评不过是各种思想对佛教思想的一种“争夺地位”而已。但在佛教思想批判中，值得注意的是福泽谕吉在佛教思想复活期所采取的态度。福泽在《德育余论》中论道：“幸而我们日本自古以来下层人民就有很多人信奉佛教，民间的道德完全是从佛法产生的，所以只要保持这种习惯，不加以丝毫阻碍，听任其教导，民间就不会缺乏道德教育”；尽管佛教“不能直接向上层人士进行道德教育”，但是“要知道，下层人民养成道德以后，如果集其德心而形成公议舆论，就会具有无限的力量”（着重点是引用者加的）。他在评价佛教思想时写道：“上层士君子”如果“任意而为，作出不德之行”，佛教思想就可以作为下层人民的民权思想发挥作用。当然，佛教思想是包含着一种转化为民权思想的可能性的。例如从真宗的“御文章”中的“法之章”就可以清楚地看出佛法与王法对立的可能性。不仅如此，如果把所有一切佛性的思想在逻辑上加以展开，就可以构成佛教的平等思想，而成为反对专制统治拥护民权的理论武器。但为了做到这一点，就必须至少把它作为家族制度和专制统治的思想支柱的一切要素，例如王法佛法“冥合”的理论和四恩的思想等，作为自我批判的对象而加以激烈的批判。

下面以儒学思想为主，佛教思想为辅，叙述一下儒佛思想的复活及其变貌的过程。这种主次关系是根据两者在近代日本思想史上所起作用的大小来决定的。

儒学思想的复活及其变貌

在儒教思想的复活和它为了适应新时势要求而变貌的运动过程中，元田永孚（1818—1891 年）和西村茂树（1828—1902 年）扮演了最重要的角色。前者主要是为了儒教思想的复活，后者主要是为了它的变貌而贡献出力量。

上面我们已经指出，自由民权运动的发展，特别对于儒教思想的复活，给予了强烈的刺激。现在，首先看一看自由民权运动在明治天皇的教师——元田永孚的眼里是怎样反映的。尽管处在新闻条例和谗谤律的压制下，自由民权思想已经在先进的士族知识分子以至广大民众中间有了广泛的发展，并且进一步抓住了学生和其他青年知识分子的心灵。在这个时候，即 1879 年（明治 12 年），元田写好了据说是天皇的旨意的“教学大旨”。在那里写下了如下的对于时局的看法：目前有不少人只注重知识才艺，热中于文明开化这种最次要的事情，品德恶化，风俗紊乱。究其原因，是在维新初期，打破了过去无聊的习俗之后，不复仅仅埋头于日汉之学，而是根据在广阔的世界范围内搜求知识这种卓见，暂时地吸收了西洋的优点，其结果虽然收到日新月异的成果，但随之而来的，却是把仁义忠孝这种重大事情当做次之又次，一味倾倒于西洋，从而普遍地酿成弊害。这样下去，恐怕很快就完全忘掉了君臣父子的大义。

也许自由民权运动的发展，反映在元田眼里，就成了品德恶化以至风俗紊乱。他认为其原因就在于实施开明政策的结果，造成了对于仁义忠孝思想的轻视。在他看来，思想不好了，所以社会就不好了，自由民权运动就发动起来了。于是，元田便提出了下述以醇化风俗为目标的思想善导政策。

他认为从此以后，要根据“祖宗的训典”阐明“仁义忠孝”的品

德，“道德之学以孔子为主”，其他“各科之学”可以适应各人能力任其自学。如果照这个办法去教育人民，就可以“在日本独立的精神上”，不再受外人的侮辱。

这样看来，只要把儒教作为国教复兴起来，以“仁义忠孝”之道为精神基础，又把洋学的吸收只限于“才艺之学”的范围内，那末，作为伤风败俗的原因而兴起的自由民权运动就可以矫正过来了。

元田这个提案，凭借天皇“侍讲”的地位，是用“圣旨”即天皇意见的形式提出来的。这样，它对于一面采取开明政策，一面又热心致力于在人民心中培养崇拜天皇感情的开明派官僚说来，是具有双重意义的重大问题。其原因是，作为天皇制政府的官僚，既不能反对“圣旨”，又不能承认包含在“圣旨”里面的元田的提案。因为如果承认这个提案，就等于撤回前述1872年痛骂儒教的“政府声明”，那就必须放弃开明政策，同意把政府的政策撤退到作为幕府体制下吸收洋学基本方针的“东洋道德，西洋艺术”这一道防线上。于是，以伊藤博文为中心的开明派官僚，与以元田永孚为中心的亲信派官僚之间，为了对付自由民权运动，形成了争夺文教政策领导权的对立。这样，儒教思想的复活运动，就以绝对主义所包含的内部矛盾——封建专制主义的权力统治和资产阶级的开明政策之间的矛盾——为动力，在人事方面通过官僚内部对立的形式发展下去了。

伊藤博文对于元田的提案，立即提出反提案。这就是“教育议”(明治12年)。“教育议”的目的就是对于元田的开明文化政策批判，进行反批判。伊藤在“教育议”中作了如下的主张。他说：元田所说的风俗紊乱，不外是身分道德现在已经迅速崩溃，自由民权运动的发展深入到学校教育。虽然这两件事有着互为因果的关系，但元田所担心的就是这两件事。为了矫正风俗紊乱，的确需要研究“教育的办法”，确立文教政策。但讲到风俗紊乱的原因，那并

不是元田所想像的那样肤浅和抽象的。"淳风美俗"之所以丧失，其根本原因在于维新改变锁国政策，容许人民与外国自由来往；废止封建制度，整理身分制度。此外，维新本身是依靠武力来进行的，而且后来又连续发生兵乱；士族失去财产，心怀不平；还有欧洲的革命思想传入我国。这三件事好像"几条小河汇成巨川，增加了流量"那样，助长了上述根本原因。

这样，伊藤在谈到风俗紊乱的因果关系之后，接着便对元田提案进行了批判。他写道：如上所述，风俗紊乱是维新变革的副产物，是不可能避免的。因此，不能把文教政策的失败说成是唯一原因。而且作为纠正手段，文教政策只是重要手段之一，它不能迅速奏效。况且学制制定以来，为日尚浅，它的效果如何，必须再过若干年月，才能明确，所以现在不应该为了纠正这种并非严重的弊害，就放弃国家的根本政策——开明政策，而目光短浅地"保护旧时的陋习"。至于说要制定"国教"，那就更应慎重，"必须等待贤哲的人"，不是政府可以随便"加以管制"的。

在伊藤看来，现在要改变文教政策，不但没有根据，没有用处，而且是有害的。又制定国教，使儒教成为国教，也不是政府所应该做的事情。伊藤这个主张，从表面上看来，好像是自由主义的文教政策，但伊藤和他的智囊井上毅，看来决不是根据他们自己的内心而主张政教分离和近代式的自由的。从二年后，1881 年（明治 14 年）的政变中他们所采取的加强专制主义的态度看来，就可以知道他们充其量不过是利用欧洲信教自由的原则，来与反对派争夺文教政策领导权而已。元田对于伊藤的"教育议"，立刻进行了反批判。他写了一篇"教育议附议"。他在这篇文章里，为了儒教主义的复活，百分之百地利用了天皇主义。

元田的意见是这样——伊藤举出了风俗紊乱的许多原因，但是已如"圣旨"所指出的那样，风俗紊乱是由于"忽视仁义忠孝"。

因此，“尚廉耻，重礼让，笃伦理的教育”是矫正风俗紊乱的手段。而从“阐明仁义忠孝”这个观点看来，它的教材无过于四书五经，此外再“采用国书中关于伦理部分和选择洋书中一些品行性理比较完全的部分”就够了。伊藤说教育收效不快，正因为如此，所以才考虑到积累现行教育效果的重要性，而主张根本改订教育方针。伊藤又谈到国教不能由政府统制，这到底是什么话呢？天皇具有“为君为师的天职”。而且“国教并不是从新建立”，只是“敬承祖训，而阐明之”而已。具体地说，如“琼琼杵尊”[①]以后钦明天皇[②]以前的历史所表明的那样，“敬承天祖的诚心，再加上儒教”，就是国教的实际内容。简言之，“今日的国教无他，复古”而已。至于人民是否“信奉”这种国教，那就完全以天皇和他的阁臣对它是否深信为转移。不知伊藤到底是怎样理解天皇的。元田就这样责难了伊藤。

作为复古主义重新出现的天皇主义，对于维护明治维新所企图的绝对主义政权来说，正是一个恰好的思想体系。而且，从绝对主义的性质上来说，这个思想体系不是以政教分离，而是以政教合一为其理论内容的。1870 年的“神道与皇道的大教宣布”运动，其目的就在于这种理论内容的实现。元田就沿着这条路线展开了他的儒教复活论。与此相反，以伊藤为中心的开明派官僚的政教分离的主张，则是以资产阶级国家观为根据的适合于当时国际政治的开明思想。但是却不能因此就以为它是企图把天皇宗教从国家政治彻底分离出去，由此建立起民主主义国家。因为他们面对着当前自由民权运动的高潮，也需要一个作为“意外的救星”(deus ex machina)的天皇。于是，伊藤为了避免进一步深入批评天皇主义，

① 琼琼杵尊是神话中天照大神之孙，受天照大神之命，为了统治日本而降凡，因此被信奉为日本天皇的始祖。

② 钦明天皇，传说是第二十九代天皇(但并无史实根据)，纪元 539 年即位，相传佛教就是在这个时代传入日本的。

最后终于保持了沉默。元田取得了胜利。但这只是言论上的胜利。不出两年，这个言论上的胜利终于变成了实质上的胜利。如前面提到的那样，1881年（明治14年）的政变促成了这个变化。

正如福泽谕吉后来所说“当时的政变可说是政府当局发了狂”(«福翁自传»)那样，绝对主义被迫面临到空前的危机。关于这一点，第三章已经详细地谈过了。因此，它的开明政策不得不大大地后退了。一切具有反封建性质的事物全都遭到了排斥，认真考虑了集中地动员各种封建要素。元田就利用这个时机，“修改了过去的教育法，使儒教主义复活”起来。就这样，元田对于伊藤的文教政策取得了实际上的胜利。

元田的儒教主义思想在他的«幼学纲要»（明治12年)中得到最直接的表现。这部书的目的是企图使仁义忠孝的思想在少年儿童的“脑里发生感觉，并把它培养起来”。它的初版根据“附议”的计划，不只限于中国和日本，还收集了西洋的许多事例，用作教材。在这里，他列举出各种品德加以排列，附以解说，使人一看就可以明了仁义忠孝的意义。但它的内容仍是陈旧的一套，丝毫没有经过新的加工。因此，作为适应新时代的儒教思想是很粗糙的。

由于自由民权运动的抬头，开明派官僚不得不撤回它的开明政策，让天皇亲信派参与文教大权。但是到了自由民权运动暴露出各种缺点，又由于政府巧妙的分裂政策和镇压工作发生效果，使这个运动变成为分散地暴发的运动的时候，他们再一次掌握了文教政策的领导权。作为伊藤内阁的阁僚，根据过去伊藤的方针来执行文教政策的，就是森有礼。这是1885年(明治18年)的事情。

森有礼主张:“在现代提倡孔孟之教是迂腐的。”由于森有礼，儒教主义再一次被迫后退。但是如果仔细研究一下森有礼的反儒教政策，就可以清楚地看出，经过自由民权运动的猛烈反抗之后，开明派官僚的开明性发生了很大的变化。那就是，在他们的儒教

主义批判中，连表面上也都不把政教分离和信教自由作为理由。这种批判所持的观点仅仅是儒教主义对于加强天皇制究竟有多大效果。这样一来，开明派官僚与亲信派官僚之间的文教政策，在思想原则上已经没有什么本质上的不同，两者的对立只不过是技术上的问题罢了。

开明派的文教政策这样变了质，亲信保守派的儒教主义也从所谓纯粹儒教主义转化为混合儒教主义。在这个阶段，亲信保守派的儒教主义代表人物，是曾经充任文部省编辑局长的西村茂树。元田奉天皇之命编写了《幼学纲要》，西村则奉皇后之命编写了《妇女鉴》。

西村把他对于文教政策的想法，写成为《日本道德论》。这原是 1886 年(明治 19 年)用演说的形式发表，第二年便以《日本道德论》为题出版了。开明派官僚对于这部书的反应是十分有趣的。森有礼对它“表示非常赞成，认为经过文部省审定后，可以用作中等以上学校的教科书”。与此相反，伊藤博文却“大为激愤”，认为它是诽谤新政，是“阻碍政局前进的文字”。伊藤与森对于这部著作的评价完全相反，其理由只要探讨一下《日本道德论》的内容就可以明白了。在采取欧化政策以为修改条约手段的内阁总理大臣伊藤博文看来，以儒教国教化为目标的儒教主义，不管它的形态怎样，都是极端不妥的。因为当时各对方国家都要求日本政府承认信教的完全自由，而西村的《日本道德论》，如下面所说，却是以批判伊藤内阁的欧化主义为直接动机而标榜儒教主义的。另一方面，在森有礼看来，因为他自己是以推行富国强兵政策、强化天皇制绝对主义为目的的，所以凡是对于这个目的有实际效果的，他当然全都赞成。如下面所说，《日本道德论》也是以绝对主义政权对外对内的强化为最高原则，根据“取长补短”的逻辑，配合西洋的“所长”而制订出来的混合儒教主义。《日本道德论》既以绝对主义

政权的强化为最高原则，又配合了一些避免"迂腐"的因素，那么森有礼对于西村的儒教主义道德论当然不能有什么异议了。同时，森与西村同是明六社同人，这一点也帮助了两个人的结合。

这样，开明派的文教政策和亲信派的文教政策，分别以森和西村为中间人，变成了在原则上性质相同的东西了。更正确地说，就是争夺文教政策领导权的"大义名分"上的差别完全消失了。尽管伊藤一时怎样"激愤"，但到了1887年(明治20年)以后，文教政策便迅速地统一起来，再过三年(1890年，明治23年)，"教育敕语"便作为绝对主义文教政策的最高原则，作为绝对主义的颂歌，作为绝对主义的正统思想体系而公布了。这是开明派和亲信派的协调乃至妥协的产物。儒学思想由于西村，作为适应天皇制绝对主义新阶段的思想体系，完成了它的变貌。

下面从儒学思想的变貌这个观点，叙述一下西村的混合儒教主义的内容。首先作为一个思想家来看，西村最初接触到洋学的时候，非常崇拜洋学，几乎要把儒学全部扔掉。但是后来又逐渐回到儒教主义，到了晚年，进一步从混合儒教主义转变到纯粹儒教主义。在他的混合儒教主义中，儒学与洋学的比例是不断变化的。现在按照前述«日本道德论»所看到的比例，阐述一下它的内容。

«日本道德论»的要点就是：为了确保日本对外的独立，即"保持本国之独立，发扬国威于外国"，和加强对内的统一，即"国力强盛"则"治安而隆盛"，也就是说为了加强天皇制绝对主义，"除了发扬智仁勇，即道德以外别无他法"。这并不是单纯的道德理论，而是带有以道德为基础的国策论的浓厚色彩。这就是说，依西村看来，道德并不只是人心的问题，而是国家的根本问题。"国家的盛衰治乱，不外是人心的聚散离合，""人心腐败涣散，人民主张个人私见，不顾国家大计，都足以使其国家灭亡，这可说是国民道德，即智仁勇衰废的结果。"由此可知，国家的盛衰完全以人民的道德问题

为转移。现在根据这种道德立国论看来，日本的“政府没有一定的国教，民间也没有足以收揽全国人心的道德”，因而“民心没有一定方向，尊重国民道德之心也就薄弱，甚至以学者自任的人，也有对于道德加以诽谤或愚弄的”。这正是人心的病患，瞻望二十年后的将来，实在不能不令人寒心。特别是最近自由民权运动的发展，不能不看作是以民心的“轻躁浮薄”为原因的所谓精神病理学现象。于是，按照《日本道德论》的诊断，绝对主义国家正面临着严重的危机。

那末，对于这种重病，《道德论》开出了什么样的药方呢？最好的药剂就是“道德之教”。

“如果有人问拯救国家这种大病，使其恢复健康强壮，最有效的药剂是什么，那除了道德之教以外，别无其他答案，这是国内有识之士没有一人敢加以否认的。”

《道德论》认为“要维持国家的风俗人心”，需要有道德，“维护”这种道德，又需要有“教”。这种“教”一般可以分为世教和世外教两种。“世教以道理为主”，东洋的儒教、西洋的哲学都属于世教；“世外教以信仰为主”，东洋的佛教、西洋的基督教都属于世外教。治疗国家大病所必需的药方或可以用来配药的药剂，目前只有上述两种。

看一看东西方从来处方的历史，就可以知道西洋在其利用道德以振作人心的时候，普通是用哲学来“启发”“中等以上的人智”的；而东洋则“如中国古来那样，以世教（儒道）作为上下共通之教”，把儒教看作比佛教更为优越的药剂。至于“日本，则是世教和世外教，相继从外国传来”，团结人心的药剂都是进口货。谈到不久以前德川时期的配药法，那就是“武士之家盛行儒道”，“诸侯各在自己国内设立儒道学校，政治法律都根据儒道制定，而佛教则只有下层人民信奉”。真是不愧作为世界无比的典型的身分制度社

会，用来团结人心的药剂也根据身分不同而分别服用：统治阶级服用儒道，被统治阶级服用佛教。那末，打倒了德川政权，建立起新政权的王政维新的处方，又是怎么样呢？那就是，维新初期，企图废弃统治阶级过去所用的儒道，“建立神佛混合之教”作为“国教”。但因为神道“所讲的那一套不能适应当时人智开发的程度”，所以完全失去了它的药效。可是，现在又不能把过去扔掉了的儒道再捡起来，给人民服用，所以日本“完全没有公共之教，国民道德没有一定标准”，成为“世界上的一个特殊的国家”。于是，《道德论》便以开出适应日本这种实际情况的药方，作为自己本来的任务，开始药剂的研究。

那末，适应现今日本的“道德之教”，应该是世教呢，还是世外教呢？《道德论》毫不迟疑地主张采用世教。其理由就是今日世外教只能取得“下层社会人民”——农工商三民的信仰，不能取得“上层社会”——武士以上的社会的信仰。而且世外教（即宗教）有“同教相嫉之性”，佛教仇视基督教，基督教仇视佛教，如果把其中一个当作“国教”或“公教”，国家就一定没有和平的希望。而且“政府的官吏、学校的教员皆属上层社会人士，我们虽能把上层社会的信仰施之于下层社会，却不能把下层社会的信仰推行于上层社会，使其成为共同信仰。这就是所谓‘君子之德风也，小人之德草也’。”就是说，必须在“上层社会”造成美德，然后把它推广到“下层社会”。

如上所述，《道德论》虽然是无意识的，但却极为正确地掌握了阶级思想统治的基本性格。那末，《道德论》是不是主张马上采用团结民心，使其服从统治阶级的药剂，亦即“上层社会”一向信奉的世教（儒教）充当国教呢？上面早已说过，事实上并不这样。西村只是表面上主张专用世教作为药剂，实际上却是远涉重洋到西方去寻找所谓绝对主义长生不老的秘药。

已如上面所说，世教有东洋的儒道和西洋的哲学。《道德论》从

团结人心的有效性的观点来比较研究这两种药剂。书中写道：特别是“到了现代”，哲学的“进步更为显著，自从法国哲学家孔德提倡实证哲学以来，研究更为精密，学理的微妙几乎达到千古无比的境界”。这就是说哲学在其“学理的微妙”“研究的精密”这种思考的技术上，实在已经很发达。因此，“哲学比较其他三教（儒教、佛教、基督教）都优越得多。”然而，哲学对于绝对主义国家的体质，缺乏根本的适应性。这里举出了许多理由，其中最重要的是哲学在理论上包含偏重知识、缺乏尚古精神、以及各种哲学各有不同的原理等；在实践上包含缺乏安定人心之术，具有功利主义或利己主义性质，特别是轻视君主、父母等重大缺点。与此相反，儒道则是德川期以来的正统思想，“以五伦为主眼，从致知、格物起，一直到诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下止”，凡是“关于现世的事物，”“一切天下的教法都被网罗。”而且儒道中的特别根本重要的，是“忠孝之教”，这对于“维护万世一系的天位，端正君臣的地位，美化国民的风俗，不是其他诸教所能及”，对于臣民的教化，具有绝大的能力，所以具备有世界无比的优越性。因此，“在今天以儒道为本邦道德的基础，”实是最上之策。但是今天仅仅以儒道为日本新道德的基础，已经落后于时代，所以在新的天皇制绝对主义统治下，为了团结民心，固然应该以儒道为基本药剂，但仅限于此还不能奏效。《道德论》举出了如下的理由。在这些理由里表明了《道德论》为什么要特意远涉重洋，到西方去寻找天皇制绝对主义的长生秘药，同时也表明了不仅要复活儒教，而且要混入其他药品，制成新药，亦即建立一种混合的儒教主义的理论根据，进而暴露了天皇制绝对主义固有的矛盾。

先从儒教为什么必须用“洋药”来补充这一点说起。《道德论》决不是认为儒教的本质本身有什么缺点。即使有缺点，也不过是对于新的天皇制绝对主义的相对缺点。也就是说“仅用儒道作为

日本道德的基础是不适当的”，而决不是说“儒道之教本身有瑕疵”。它的缺点大约有下述六点：第一，儒道比起洋学来，在理论上不够严密；第二，儒道使人倾向顽固，儒学者也大都保守，不能适应今天进步的形势；第三，儒道有过度尊重尊属的毛病；第四，儒道有重男轻女的思想，不能适应时势；第五，儒道过于重视太古而轻视现代；第六，儒道不是“以理为师”，而是“以人为师”，即只以教祖一人为师，容易养成自以为是等等。这里所举儒道各种缺点，充分地表明了当时处在帝国主义正在发展中的国际环境下，天皇制绝对主义负起一定历史任务的时候所具有的矛盾。这从第二、第三两点可以看得特别清楚。因为贯穿在这两点中的要求是，日本不但要在国际上争取民族独立，还要企图“发扬国威”，所以必须在某种程度上把国民从封建的家族制度，亦即从“专制政治的小模型”（植木枝盛）中解放出来，并“养成进取心”，然后才能积极地参加绝对主义的“发扬国威”政策。但是这种解放无论如何必须限制在“一定限度内”，在“整顿国家秩序”的时候，必须把从来的家族制度原封不动地扩大到国家规模，使政府“有权利而无义务”，人民“有义务而无权利”。简单地说，就是在私人的范围内可以缓和一下家族制度，凡是属于国家统治的，就要百分之百地维持家族制度。这正典型地表明了以“由上而下的近代化”为其历史任务的天皇制绝对主义所固有的矛盾，亦即不得不在专制保守体制下使用开明政策的矛盾。

那末，对于这严密周到的专制主义理论（儒教）进行某种程度的混合，制造出一种适应时势的新药，需要哪一种“洋药”呢？《道德论》没有直接明白指出这洋药的品名，但从上述《道德论》对于西洋哲学的评价看来，可以推测它指的大概是孔德的实证主义和功利主义。《道德论》在叙述如何炮制这种新药时，指出应该“采取二教（儒教与哲学）精华，弃其糟粕”，由此而“合成”“天地的真理”、“儒

道的所谓诚”、“天理”、“天道”，以为“日本道德的基础”。它又把这合成法分为六种，加以详细的叙述。但是因为过分热中于调剂的多样化和完备，竟然说什么“为了求得它的完备，必须采用诸教以集大成。故我欲用来作为道德之教的基础的，既不是儒教，又不是哲学，更不是佛教与基督教。但它同时又不离儒教，不离哲学，佛教与基督教也有时可以采用。”这俨然是一种无原则的四教混合的口气，不过到底这只是口气罢了。

那末，《道德论》所追求的洋药与儒教混合的结果，又是怎么样呢？这可以从下药的执行机构，即“道德会”和它的运动纲领中看得出来。这里充分表明了这部政策性、实践性极强的《道德论》著者企图利用它所炮制的秘药来怎样团结民心的。

《道德论》在说明“道德会”的时候，先举出设立“道德会”可以预想得到的六条利益。其次谈到这个会的组织机构，认为这个会应该有“主动出来教育人民”的“导师”和“直接间接辅助扩张道德”的一般“会员”这“甲乙两类”的成员。也就是说，前者是“道德会”的核心组织，后者是它外围的同路人。最后指出这个会实行“扩张道德”的运动纲领，即“道德会为了教育人民，其要有五：其一，破除谬论；其二，矫正陋俗；其三，制定防护之法；其四，劝善；其五，培养国民品德”。

这个“道德会”是在自由民权运动之后，在绝对主义下设计出来的一个有组织的自觉的教育团体。就这一点来说，它是值得注意的。很自然地，它的运动纲领将是《道德论》所炮制的绝对主义长生秘药的完成品。下面就它的纲领以及纲领所包括的细目，加以分析，研究一下《道德论》所追求的洋药以及和儒教主义调合的方法。

“道德会”的教化纲领如下：

第一，“破除谬论”——这“谬论”包括“无知文盲的谬论”、“迷

信宗教的谬论”、“自信过甚的谬论”、“偏信自己所学的谬论”、“过信文明的谬论”。最后的“过信文明的谬论”是“最接近道理而又误人最多”的谬论，所谓过火的自由民权思想是它的典型。

第二，“矫正陋俗”——这“陋俗”包括“依靠儿子养活的风气”、“早婚的风气”、“婚丧之礼的弊风”、“奢侈的风气”、“宴饮的风气”、“兴建妓馆的风气”、“乡村的陋习”等。

第三，“制定防护之法”——这“防护法”包括“在街村内组织议事小组”、“制定贮蓄办法”、“备荒”、“预防水火盗贼”等。

第四，“劝善”——这“善事”包括“本身的善事”、“一家的善事”、“社会的善事”。最后的“社会的善事”又可分为九项：“教人尽国民义务”、“劝人受教育”、“救济贫民”、“投资公益事业”、“救人患难”、“慰人忧苦”、“排解人的纠纷”、“表扬他人的善事”、“优待服役国事家属”。

第五，“培养国民品德”——“国民品德”包括“勤勉”、“节俭”、“忍耐”、“信义”、“勇于进取”、“富于爱国心”、“忠于皇室”等。

在这个教化纲领中，洋药味道最浓厚的是说明为什么要制定第三点“防护之法”的一段。《道德论》关于它的理由写道：“人生的目的不外在于求利避害：求利在于各人努力业务，增进知识，就可以享受社会相应的利益；至于避害，则非个人一己之力所能胜任，……”这里既可以看出功利主义的社会观，也可以看出合作主义的社会观，这显然是近代思想。《道德论》的著者可能是从孔德那里借来了这种功利主义的合作主义的社会观。但孔德派的阶级合作主义对于绝对主义说来也并不是有害的，这可从“明六社”同人的动向看得清楚，《道德论》就是在这一点上，企图把欧洲的开明主义容纳到儒教主义中来。

这种调合最典型地表现在这部书关于“富于爱国心”的一段议论里。书中说，“爱国心”是“天赋的，不是人造的”，“在日本和中

国……古书中都没有谈到爱国的事情”，而日本至多也只能在“王政维新以前主张攘夷论”的书中看到“爱国心”的流露。因此，关于“爱国心”的理论最好是从西洋方面进口。但是这种调合的方式是单独提出“爱国心”中的排外的因素，把它溶合到儒教主义的思路中，同“忠君”的思想结合起来。这个方式对于后来制订“教育敕语”有很大用处。

如上所述，《道德论》企图把儒教和欧洲哲学调合起来，制成治疗国家大病的妙药。同时它也是天皇制绝对主义长生不老的秘药。但是，这种哲学，如前所指出，是孔德的实证主义哲学，之所以采用这种哲学，是因为它在技术上具有精密性，即所谓“其研究更为精密，学理微妙”，而决不是因为它的世界观的优越。这里表现出了《道德论》的开明性。这种开明性在“道德会”的教化纲领中，也可以在许多点上看出来。我们可以由此知道《道德论》的著者是多么合理的，近代的，因而也就是开明的。我们虽然不否定著者的开明性，但《道德论》所期待于国民的主要品德是“智仁勇”，从国家的观点看来，它的目的在于树立“忠孝之教”。在这里，儒教主义是核心。因此，欧洲的合理性、近代性、进步性都围绕着这个核心而被组织起来。欧化主义者森有礼把它推荐为“中等以上学校教科书”，这从企图给天皇制绝对主义披上近代化、欧洲化外衣的人们看来，可以说是当然的事情。

儒教主义就这样在《日本道德论》中经过近代的考验之后复活起来了。

佛教思想的复活及其变貌

佛教思想的复活及其变貌的过程，可以看作是政府的佛教政策（它是文教政策的一部分）的转变过程和佛教方面对于这个转变的极为巧妙的反应过程。这个过程和儒学思想运动的显著差别，

有如下三点。第一,佛教思想在天皇制绝对主义成立初期,受到了极端的压迫,而佛教方面对于这种压迫几乎不敢进行任何反抗,就宣布投降。这时佛教尽力改变自己的面貌，以便在拥护天皇制绝对主义上成为有用的思想体系。其结果，佛教思想变貌过程的开始远在儒教思想之前。第二,与上述第一点有联系,就是儒教与神道共同成为天皇制的“公教”或“国教”的基本支柱,而儒教比较神道在理论上更为高明，所以实际上在天皇制正统思想的万神庙中占着更广阔的席位;而佛教虽然一心一意地向绝对主义表示忠诚,最后还是得不到进入庙堂。因此，佛教思想就不得不作为“教导”天皇制国家下层臣民的“信徒”尽忠皇室的思想体系而甘居从属地位。第三,佛教思想在其对于天皇制政府表示自己有“利用价值”(矶村松太郎:《国家要书》)的时候,常夸耀自己是对付基督教的好手,而在当时修改条约的交涉中,各欧洲国家经常向政府提出承认基督教的要求，使天皇制政府感到头痛。因为基础还很薄弱的天皇制，极端害怕基督教思想摧毁天皇崇拜。佛教就利用天皇制这个弱点,挣点本钱。

从 1868 年(明治元年)到 1890 年(明治 23 年)这段期间,政府的佛教政策大体上经过了三次转变。第一阶段从 1868 年到 1872 年(明治 5 年)，政府采取暗中鼓励神佛分离、废佛毁释运动的方针。第二阶段从 1873 年到 1877 年(明治 10 年)取消教部省为止,这一段时间正是由于执行修改历法、实施征兵令、修改地租等,使得国民生活秩序发生根本动摇而陷于混乱的时期，政府注意到佛教势力对于“下层人民”还具有“充分说谕”的教化能力，因而也就不得不停止从来的压迫佛教政策,采取“利用”(村上专精:《真宗全史》)佛教的方针。第三阶段从 1878 年到 1890 年(明治 23 年),政府把过去对于佛教思想的直接统制改变为间接统制，承认佛教对于“下层愚民”具有相对的独特的教化作用，但是另一方面却始终

把它看作是对于天皇制的异己思想。

下面按照上述三个阶段，比较详细地叙述一下佛教方面对于政府所采取的佛教政策的反应。

第一阶段——1868年(明治元年)3月，政府决定了关于神佛分离的一系列政策。幕府末期，作为"全国读书人舆论"的主要论题之一的废佛论，从此便发展成为所谓废佛毁释运动。这个运动本来不过是过去屈服于佛教势力下的神官、由于维新的胜利而骄傲自满的神道思想家、以及一部分民众的运动，并不是作为"下层人民"积极反封建运动的一种形态而发起的。但是后来运动进展得很快，终于牵连到废止寺院的封建特权问题，政府才在1871年慌忙停止了这个政策。但是佛教方面却发动了所谓"护法运动"，与废佛毁释运动相对抗。佛教思想通过这次"护法运动"，迅速地改变自己面貌，从幕藩体制下的佛教改变成为天皇制绝对主义的佛教。1868年12月在京都举行的诸宗同德会盟所提出的如下八个论题，极为系统地表明了这个自我变貌的方向：

一、王法佛法不离之论；

二、研究毁斥邪教之论；

三、研究本宗派教书之论；

四、三道鼎立练磨之论；

五、一洗本宗派旧弊之论；

六、建设新学校之论；

七、各宗派录用人才之论；

八、全国各地民间教谕之论。

以上八个论题可以概括为三点，即佛教对于天皇制的适应(一、三、四、五)，天皇制下的佛教教化网的形成(六、七、八)，佛教对于基督教的"征伐"方法(二)。

最具体地表现了佛教思想的这种自我变貌的，是1869年提出

的下述净土宗的秘密请示(辻善之助:《日本佛教史的研究》续编)。

一、希望命令各宗派派遣僧徒巡行全国各地。以神道为基本,以儒佛为辅翼,使其担任教导人民的事务。

二、希望废止基督教,并命僧徒深加劝诱。

三、为了偿还外债,希望命令僧人向人民募款,每人各募五十匹献与政府,以雪国耻。

四、以上各件如蒙批准,请敕命诸宗派的总管选拔有才识者加以任用。

五、每宗派各选二人,任以僧正官位,命其指挥各宗派。

这个秘密请示极为露骨地表明了佛教势力怎样企图以人民为牺牲,与天皇制政府进行有利交易的无耻态度。因此,它极为确切地暴露了所谓"教导人民"的本质。这些姑且不谈,这里重要的是佛教同天皇制进行妥协是以"神道为主、佛教为从"作为基本原则,而且是预定作为天皇制官僚机构的一部分来组织它的教化网的。这就是说,过去佛教主张"佛教是三教之盟主","神儒二教犹如左右大臣"(参看《明治维新神佛分离史料》上卷,序言),现在则是对于正统思想体系的神道和儒教,甘居从属地位,企图借此以勉强作为御用的思想体系而留在统治体制之内。

但是佛教势力的这种努力和献媚,结果还得不到天皇制政府的一盼。到 1870 年为止,废佛毁释的运动日益激烈。但是从 1870 年设立寺院寮起,到 1872 年设立教部省这个期间,佛教政策的转变(设立神祇官、神祇省、教部省等),表明了向第二阶段的过渡。如前所说,这次改变与政府害怕民众起来攻击封建寺院制度有很大关系。废佛毁释运动就这样逐渐低落下去。佛教势力,特别是真宗势力与天皇制政府之间的交易和互相利用的关系,也逐渐建立起来。

第二阶段——这个阶段是政府为了挽救随着上述国民生活的

根本改变而发生的混乱，开始利用佛教的时期。同时又是天皇制初期唯一的正统思想体系——神道在理论上和实践上完全证实了它的无能的时期。

由于政府改变了佛教政策，佛教势力就能够在稍为有利的条件下，与政府进行交易，因此也就提出了佛教思想对于神道思想处于相对独立地位的要求。其经过大致如下。

1872年(明治5年)设立教部省。教部省制定宗教规则三条：

一、要体会敬神爱国宗旨；

二、要阐明天理人道；

三、要奉戴皇上，遵守朝旨。

这个宗教规则清楚地表明了天皇制政府对于神道思想的态度已渐冷淡，而作为它的证明，就是任命各宗派僧侣与神官并列同任教导职务。由于政府对佛教态度这样急变，佛教各派马上恢复了他们的信心。趁着政府利用佛教的机会，佛教各宗派于1872年联合建议设立大教院。1873年大教院成立。大教院是教部省的下级机关。佛教方面根据教部省的指示提出研究要目进行培养僧职。这就是所谓十一兼题和十七兼题。如十一兼题(例如神德皇恩之说、爱国之说、君臣之说等)和十七兼题(例如权利义务之说、文明开化之说、皇政一新之说、各种政体之说、皇国国体之说、租税赋役之说、富国强兵之说等)所直接表明的那样，大教院主动地负担起以富国强兵为国是，建立起强有力的中央集权天皇制政府的政策宣传机关的任务。佛教势力便由此确立了自己在新政权中的地位。

大教院原是根据佛教各派的建议而设立起来的，但它的主导权却掌握在神官手里。这时佛教方面知道自己的实力已经逐渐壮大，便于1875年(明治8年)解散大教院，由此取得了对神道的独立地位。当解散大教院的时候，作为解散的推动力的，是天皇制成

立当时曾经给予政府财政援助，又是在佛教各派中信徒最多，在神佛分离运动中不但没有受到什么损害，反而扩大了它的势力的东本愿寺和西本愿寺。而对于解散提供有力的理论根据的思想家，则是刚从欧洲归国的岛地默雷①。岛地默雷为了使解散合理化，先对神道进行批判，首先认为“从来神官之职只司祖宗祭祀，未闻有创立其教而宣布之者”，其次以最宽限度解释三条宗教规则，认为“即使其说与教则相反，但如有扶政正俗之用，不悖三章之旨，尚属可行”，最后拿出他在外国学来的思想自由、信教自由的原则，认为“国王之权赶不上人心天良之权”，断定那企图“挟朝威以制人心”的大教院应当解散。

第三阶段——大教院解散二年后，即1877年，取消了教部省，佛教各宗派与神道同受内务省社寺局间接监督。这不但表明了佛教思想对于神道思想获得了公开的平等，同时也获得了思想上的优越地位。

这样，佛教思想就有可能为了夺取正统思想体系的王座而开始它的上升运动。这个运动具体表现为佛教国教化的要求。当时正值政府对于自由民权运动的发展感到慌张而采取复活的文教政策，这就给佛教造成了提出这个公开要求的机会。释云照的《大日本国教论》(明治15年)就是一例。

云照的《国教论》与元田永孚的原封不动地复活儒教主义一样，企图原封不动地复活过去的佛教思想(尽管他是特别着重王法佛法的不离和四恩等的教说)，并使其成为国教。在颁发“预定明治23年开设国会”的敕谕的时候，云照就提出“如果制定国教，就必须以我佛教为国教”的主张，而把佛教比神道“在宗教上”“对皇室有深厚关系”作为它的一个理由。

① 岛地默雷(1838—1911)明治时代净土真宗的僧侣。1872年由本山西本愿寺派往欧洲考察宗教情况。著有《三国佛教略史》(3卷)、《佛教各宗纲要》。

但是因为佛教思想作为御用思想体系，比起儒教思想来，成绩是较差的，所以佛教仅仅举出这个理由来作为国教化的主张，几乎没有得到政府的理睬。但从1885年(明治18年)开始的政府内部围绕着文教政策的对立，再一次给佛教思想造成了向正统思想体系上升的机会。当时利用这个机会最活跃最卖力的思想家是井上圆了（1858—1919年）。他的下列著作充分表明了他的思想倾向和活跃情况。

1885年（明治18年）《耶稣教的难目》，1885年《佛教新论》，1885年《破邪新论》，1886年《哲学要领》，1886—1887年《真理金针》，1887年《伦理通论》，1887年《佛教活论序论》，1887—1890年《佛教活论》、1889年《欧美各国政教日记》，1889年《日本政教论》，1891年（明治24年）《忠孝活论》，1898年（明治31年）《破唯物论》。

井上圆了对于当时的欧化主义政策，特别攻击的是这个政策的容认基督教这一点，因此他同政府内部的一部分“思想官僚”(例如西村茂树等)结成同盟，另一方面他又从欧洲唯心主义哲学断章取义地取其片言只句，织成新衣，披在佛教思想身上，企图把佛教思想改头换面扶上日本正统思想体系的王位（参看鸟井博郎：《明治思想史》)。

尽管井上圆了这样努力，但是1890年（明治23年）公布的作为天皇制绝对主义正统思想体系的“教育敕语”，在内容上却看不到佛教思想的地位。于是，佛教思想便不得不如前所述，甘居异己思想或中间思想的地位，负担起把“下层人民”的心和天皇制正统思想体系结合起来的任务。

井上圆了的口号是“护国爱理”。这就是所谓“热爱真理之本心，不外就是护国之一念”(《佛教活论》)。所谓“护国”，就是拥护天皇制日本帝国。所谓“爱理”的理，在表面上是指 philosophy

（哲学），在内容上则是与欧洲唯心主义哲学相结合的佛教。井上利用欧洲的唯心主义哲学，把佛教加以改装，并企图用这种佛教来维护“卓绝万国、无与伦比的日本国体”（«破唯物论»）。

佛教对神道和儒教已经低了头。现在作为佛教思想复活者的井上的任务就是：第一，跟反对神道反对儒教的欧洲新思想进行斗争，作为政治资本，好在“国教”体系中确保一席地位；第二，对于神道和儒教保持相对的独立性。这就是他所标榜的“护国爱理”的现实内容。这时，在井上的眼里有两个敌人：一个是基督教，另一个是唯物论。前者（基督教）在当时，一面同开明派官僚的政策相勾结，大有把全国人吸收为信徒之势；一面又负担起作为欧洲列强侵略日本的思想尖兵的任务，至少被认为是那样。这在井上看来，无论是为了“护国”大义，或是为了宗派上的斗争，都是不能置之不理的。井上就利用欧洲进口的唯物论作为武器，来对抗基督教。唯物论是作为市民的意识形态，随着资本主义生产的发展而在国内发展起来的。这种思想如果发展下去，最后一定会使宗教本身变成无力的东西。因此，井上就利用欧洲近代唯心论的武器，来对抗唯物论。这些思想斗争并不是坚决站在佛教思想本来的立场来进行的，而是利用他人的东西来谋自己的利益的。井上就是在这个过程中把佛教思想加以近代化的。这个近代化所采取的方式，就是在佛教思想中吸收了当时（十九世纪末）在欧洲作为半唯物论、半唯心论，或作为超唯物论、超唯心论而流行的“能量论”。这种方法是当时日本新进思想家所一致采取的，这一点值得特别注意。

井上对于基督教的批判，属于他的初期活动。他利用进化论和物质不灭的规律来否定基督教的一神创造宇宙说。井上对于唯物论的批判，属于他的后期活动。他企图利用“能量论”来瓦解唯物论。这样，与敌对思想进行斗争的佛教思想家井上的着眼点，就是利用“能量论”这个欧洲最时髦的唯心论来复活佛教。以下就这

一点加以叙述。

在欧洲，“能量论”是进化论和能量守恒定律被发见后，在利用这些新科学成果的宣传下被创造出来的一种新的唯心论。因为“能量”（势力）这个名词是物理学上的术语，所以这个理论也就被幻想成为具有唯物论的、科学的内容的东西。这个理论的代表人是威廉·奥斯特瓦尔特（W. Ostwald）。

井上在佛教思想上引用了这个学说。

> “……佛教说三世，谈六道……不外就是应用物质不灭、能量常存的原理。就真如一元之理体来说，因为其体不生不灭，故由其体所生物心之变化，亦毫无因时间前后而有增减生灭之理。”（«佛教活论»）

奥斯特瓦尔特虽然提倡“能量”一元论，但其根源却是物质与“能量”（势力）、本质与现象的二元论或相即论①。因为是相即论，所以能够用现象来代表本质，用“能量”来代表物质。奥斯特瓦尔特就是在这一点上主张“能量”一元论的。井上也效仿他，提倡“真如”（本体、本质）与“物心”（现象）的相即论。他认为“万法是真如，真如是万法，色即是空，空即是色”这种佛教思想的本质，是与“能量”一元论相同的。诚然，像奥斯特瓦尔特那样把物质和“能量”看作是相即的，“能量”可以代表物质，那么，物质这个概念当然就可以不用了，而且失掉了物质概念的“能量”，这个概念就有了被神秘主义地加以解释的可能性了。这就是这种哲学所以被称为唯心论的最新形态的理由。在井上看来，这个“能量”恰好可以作为具有灵性的东西处理和利用。井上又在上述引文中，提出了“物心”（现象）来与“真如”（本体）相对，而这个“物心”又再分为“物”和“心”，而“心”则被认为与“能量”同一。在他看来，“物”是坚固的，不动的；“心”是能动的，所以也就是“能量”。这样，能量守恒定律便被应用到佛教的灵魂轮回说上来了。

① 相即，佛教用语，指所谓万有的真谛融为一体。

井上又企图利用“能量”论来解释当时最大成就的科学思想——进化论,使它和佛教调和起来。

“自然的进化是由物质含在其体内的势力生出来的，并不是另有天神把它生出来的，而物质和势力是永远互相并存的，所以一方面有了物质的进化，另一方面就不能没有势力的进化。也就是说，在构造上所以有动植物、人类的区别，是由于物质的进化而来的；在作用上所以有有感、无感、有智、无智的区别，是由于势力的进化而来的。生活力、感觉力、智力等不外是同一势力的异形。人有心身的区别，是由于物质与势力二者而成，其本身是物质，其心性是势力。”(«哲学一夕话»，明治19年)

他在这里还是用物质与“能量”(势力)的二元相即论的形式来说明进化论的。在这个限度内,还可以说是保持着相当的科学性。但到了后期,他就转变为以“能量”为中心的学说了。

“分子与元素的分合聚散皆由势力而生，元素的元素既然是由无延长性的东西集合而成，那么一切大小物质不外是势力的集合或关系。”“世界发生变化不是由于物质支配势力，而是由于势力支配物质。换言之,即物质是被动的,势力是能动的。因此,我敢断言,世界变化的原因,完全由于势力的显现或活动。”(«破唯物论»)

由此可以看出,他是由物质、能量(势力)相即论转变为“能量”(势力)中心论的。最后甚至说出物质不外就是势力的“现象”。至于“势力”(能量)的性质究竟是什么,可以从如下的一句话看出来:“势力的本性是意识性,而大进化的目的就在于把这内包的意识表现出来”,这就是说,“势力”就是意识、心、灵魂。

达到了这个论点以后,“能量”就很容易被说成佛教的“真如”了。他说:“佛教的真如就是我所说的宇宙的大势力本身。”不仅如此,井上还把这“势力”进化论应用于神道、儒教和道教。井上认为早在宇宙最初的星云中就存在着“势力”这种灵性。认为这种星云,相当于儒教的“太极”,道教的“太虚”或“无名”,佛教的“空”或

“心识”,《日本书纪》① 的“混沌”或“如鸡子”,《古事记》② 的“高天原”。他又说,《日本书纪》所谓“神圣生其中”的“神圣”也不外是“蕴藏在星云中的灵气,即内包的意识理想”。

这样,井上不但企图利用“能量”一元论,使佛教复活成为近代宗教,而且企图利用它来综合东方的各种唯心论学说。“能量”一元论最初的提出,原是为了反对先天主义,先是采取二元相即论的形式,最后达到一元论。现在井上却把它反过来建立起“能量”即灵性的先天主义。因为如果把“能量”看作万物的真实存在,那就很容易说成它先于一切存在而存在了。但是这种先天主义的复活,对井上来说,却意味着“神、儒、佛三道的先天说”的复活;同时又意味着对于“万古不变的先天的国体”的拥护,即对于根据“琼琼杵尊”的神敕而建立起来的天皇制国体的拥护。他说:

> “我们日本国民所应尽的义务,就是根据先天理想的内刺激,积极地使先天的国体之理想得到圆满完美的实现。”

这就是所谓“护国爱理”。在井上圆了的“理论”中,不仅明显地表明了欧洲的新兴哲学能够与佛教相结合,同时也表明了它能够拥护国体。从这里就可以看出学院哲学为什么会受到天皇制政府保护的理由。

三 明治时代的学院哲学

欧洲哲学的接受过程

在研究近代日本“哲学”的时候,会遭遇到双重意义的困难。其一是来自日本作为近代国家和近代社会形成起来时所表现的特

① 《日本书纪》,相传是奈良时代(710—784)的官撰正史,是日本最古的史书之一种。

② 《古事记》,相传是奈良时代写成的历史和神话之书。

殊性；其二是来自“哲学”本身所具有的特殊性。在研究明治前期学院哲学的场合，也一样不能避免这种困难。如第二章所指出，日本的近代化，具有着来自近代欧洲的外部压力所促进的一面，因此，从这个角度看来，日本文化的近代化，一方面是接受欧洲近代文化的过程，另一方面又是对于近代欧洲文化的压力进行民族反抗的过程，也可以说是为了反抗世界的欧洲化而进行抵抗的过程。这种情况使得日本的近代化形成了一个特殊的类型。在明治初期，“文明开化”与“富国强兵”结合在一起，“民权论”与“国权论”也同出一辙。以“王政复古”的名义出发的明治藩阀政府，就在这个界限内指导和鼓励了日本文化的近代化，对于越过这个界限的动向则加以统制和镇压。它为了整备和扩充天皇制绝对主义的权力机构而建立和培养起来的，就是明治时代的学院哲学。因此，对于这种哲学所期待的就是它能够在理论上担负起把这种政治形态加以合理化的任务。我们将在以《国民道德论》为基础而展开的“修身教育”上看到这一任务的完成。

然而，这种政治形态的形成本身，当然并不是向封建制的倒退，尽管它包含着许多矛盾，仍不失为向着近代化前进的过程。或者说，这是在近代日本出现的世界历史发展的被歪曲了的反映。而且欧洲的近代化把东方亚洲也包含在内这件事，可以说反过来也影响了欧洲，决定了它的存在，完成了世界全体的近代化。这样说，无论在政治史上或思想史上都是适用的。

不用说，哲学是起源于欧洲的。在这一点上，对于日本人来说，是接受过来的。过去，日本人接受了儒教和佛教，近代日本接受了“哲学”。“哲学”是作为日本近代化的一个环节而被接受过来的。但无论在什么场合，接受的过程也就是反抗的过程，同时又是创造的过程。日本人为了要把哲学变成自己的东西，就必须充分认识这起源于欧洲的“哲学”的特殊性。通过这“哲学”来反省自

己，觉悟自己的存在。关于明治时代的学院对于“哲学”的接受，也必须从这个角度来进行考察。

日本文化的近代化过程，从技术文明的输入开始，而达到精神文化的移植。作为科学的“哲学”的接受，大体上是这个过程的最后阶段。在日本人未发现“哲学”以前，对于欧洲文明的接受方式，正如幕末洋学家佐久间象山所说的有名的两句话所集中表现的那样，是“东洋道德，西洋艺术”（这里所谓艺术就是技术的意思）。但到了从“西洋艺术”的根源上发现了“哲学”的时候，这个公式便不得不自觉地加以改变了。于是，明治前期的启蒙学家所采取的接受公式，就变成“从虚学到实学”了。根据这个公式，人们把西洋近代道德和东洋封建道德对立起来，同时把作为西洋道德的“哲学”当作“实学”来把握。但是近代日本为了彻底发展这种“实学”，却缺乏能够负起这个任务的社会力量，因此，最初鼓励这种“实学”的“由上而下的近代化”，却转变到逐渐压制近代化本身的方向上去。在这个时期，日本的学院哲学是为了批判启蒙期哲学（实学）而建立起来的。这个批判向着两个方面展开。一个是与实学的哲学相对立，主张科学的哲学或“纯正哲学”（形而上学）乃至“认识论”。在这种主张中，学院哲学一方面加深了它对于欧洲“哲学”的理解，另一方面逐渐使哲学脱离了杂志报刊，进一步脱离了政治上的各种动向。但是对于作为实学的哲学的这种批判，同时又向另一个方面展开下去。那就是把实学当作功利主义、个人主义来掌握，对此，企图建立理想主义、国家主义的哲学。这个企图直接表现为“国民道德论”的展开。在这里，学院哲学通过臣民教育的普及，反而与政治上各种动向紧密地结合起来。

这样展开起来的两个侧面所同具的基本问题，就是“从虚学到实学”这种接受公式的改变。改变的方向是在确认西洋文化的特殊性，并把它同东洋文化综合起来。因此，新的接受公式是：“东洋

文化加西洋文化”。这时,“哲学”被当作一个综合的契机。但是这种综合如果只是一种廉价的综合,其结果不是单纯的折衷主义,就是“东洋道德加西洋技术”这种反动的倒退。初期的学院哲学家们在这种处境之下究竟起了什么样的作用,这就是本章的主题。

这样,“哲学”在日本的发展的特征,就在于这种发展是一个接受的过程。这个过程是日本接受欧洲近代文化过程的一个环节。既然在本来的意义上所说的“哲学”是起源于欧洲的,那么这样的接受应该说是当然的事情。固然,可以当作“哲学”来看的思想,无论在东洋,或是在日本,都是古已有之的。西周早就说过:“东土谓之儒,西洲谓之斐卤苏比(即哲学),皆明天道,而立人极,其实一也”(《开题门》)。他把儒学和“哲学”看作是一个东西。但是西周并不认为日本已有儒教,因此也就不需要“哲学”。例如他在《百一新论》里,一方面肯定儒学在许多方面同“哲学”具有共通的内容,而另一方面他又主张“哲学”对于日本文化的近代化有着决定性意义。东洋古来的这些思想并没有充分地起过欧洲的“哲学”所起过的作用。“哲学”这个名词本身,作为明治初年近代欧洲文字 philosophy 的译语被创造出来的这个事实,就清楚地表明了这件事情。但既然把 philosophy 作为“哲学”来把握,也可能反过来把过去类似的思想作为“中国哲学”乃至“印度哲学”来再把握。这就意味着“哲学”的接受过程不仅仅是被动的,而且包含着把“哲学”作为“西洋哲学”加以限定的主动的契机的接受过程,因而也就是一个创造的过程。以下从这个观点,先考察一下学院哲学成立以前的“哲学”的接受过程。

如上所述,欧洲的近代文化,首先作为技术文明被输入进来了。当初负责这种输入的是幕末的洋学家,而接受这种文化的意图是“东洋道德,西洋艺术”。在这个阶段“哲学”还没有被发现。造成了发现“哲学”的机会的,是洋学研究从军事科学或自然科学

的领域扩大到社会科学的领域。社会科学的研究是在幕末研究洋学的中心机关"蕃书调所"(1856年,安政3年创立)中开始萌芽的。发现"哲学"的机会也就是在这里造成的。"蕃书调所"不久改称"洋书调所"(1862年,文久2年)、"开成所"(1863年,文久3年),后来由新政府接办,又改称"开成学校"(1874年,明治7年)、"东京大学"(1877年,明治10年)。同时它又是培养启蒙期哲学思想家的一个温床,这已经在第二章有所申述。

从这里培养出来的杰出人物之中,有西周和津田真道,两人于1863年(文久3年)作为我国最初留欧学生,被派往荷兰留学,在那里直接接触到欧洲的"哲学"。他们在出国前似乎就已发现了"哲学"的存在。例如津田于留学前一年,写过一篇题为《性理论》的论文。这是企图用"以太"来说明万有成立的一种唯物论哲学论文。西周还给它写了一篇简短的跋:"西土之学,传之既百年余,至格物舍密[①],地理器械等诸学科,间有窥其室者,独至吾希哲学一科,则未见其人矣。遂使世人谓西人论气则备,论理未矣。独自我友天外如来始。今此论颇著其机轴,既有压夫西哲而轶之者,不知异日西游之后,将有何等大见识以发其蕴奥也。西鱼人妄评。"[②]这里所谓"希哲学"当然不是指希腊哲学,而是"希求哲智之学",即philosophy一字的直译。据说"希哲"这个名词,是根据周濂溪《太极图说》中"希贤"两字而拟作的对偶(参看西周《百学连环》)。西周在留学那一年,也曾写过哲学的讲稿,出国前还在写给友人的信中谈到作为"西洋性理之学"的哲学"实在是惊人的公平正大之论",所论的"性命之理"比"程朱"还要高明得多(《致松冈邻书》,文久2年5月15日,6月2日追记)。

这里被译作"希哲学"或"性理之学"的philosophy,不久就由

---

① 格物即物理学;舍密即化学。

② 原文用汉文写成,此处照录。

西周本人决定译为“哲学”。在公开的书籍中最初出现“哲学”这个译语的，是他的《百一新论》(明治7年)。但从思想史上看来，重要的并不是译语是怎样决定的，而是在发现“哲学”之前，洋学家的儒学修养起了重大作用这个事实，另外一个事实就是洋学在所谓“道德”方面也具有足够与东洋思想对抗的内容，并且比它还要高明这件事得到了确认。“哲学”一经发现，从来洋学家们所提的“东洋道德，西洋艺术”这个文化接受公式也就不得不被打破了。他们提出了“从虚学到实学”的接受公式来作为代替。

留学荷兰的西周和津田真道两人，是怎样掌握哲学的呢？据说他们在留学中，主要是跟莱登大学教授菲赛林(S. Vissering)学了一般社会科学，深受他的自由主义思想的感化。他们又通过当时荷兰哲学界重镇奥普周默尔(C. W. Opzoomer)的著作，接触到当时在欧洲流行的孔德和穆勒的实证主义和功利主义哲学。西周对于康德哲学似乎也很感兴趣，但是不言而喻，他是通过孔德和穆勒的实证主义的有色眼镜去了解康德的。他们所接触的欧洲哲学，是与近代的科学和技术相结合的，把前代的形而上学作为空虚的学问加以抨击的反形而上学的实证哲学。这种哲学，同反对儒学、主张洋学的学术意义的日本洋学家的思想意识有着共通的东西。他们之所以把欧洲“哲学”作为实证主义来把握，从而把儒学对洋学的关系作为虚学对实学的关系来认识，就是由于上述的理由。他们不仅仅是把中世对近代、东洋文化对西洋文化作为单纯的互相补充的关系来看待，而是作为“从虚学到实学”的转化来掌握。

例如津田真道在解释这种关系时写道：“所有学问大别之有两种：高谈空洞理论的虚无寂灭、五行性理、或良知良能等说的，是虚学；根据实象，专论实理，如近代西洋的天文、格物、化学、医学、经济、哲学等的，是实学。这种实学如能普遍传流国内，明达各种道理，就可以说是真正文明”(《论促进开化的方法》，《明六杂志》第2

期,明治7年)。明六社同人都是这样的实学主义者，尤其是福泽谕吉，可说是最突出的思想家。他在那本包括翻版在内共出书达三百万册以上的«劝学篇»(初版,明治5年)中,尖锐地展开了这个主张。他说:“所谓学问,并不限于能识难字,能读难读的古文,能咏和歌和做诗等不切实际的学问。……我们应当把远离实际的学问视为次要,而专心致力于接近人生日用的实学。”把是否对于日常生活具有效用和实利作为评价学问的标准，这也许和他主张把富国强兵的实力当作文明开化的保证有直接关系。总之，作为实学的洋学,由于受到力求迅速完成近代国家体制的政府奖励,一转眼就完全压倒了儒学。但这种实学因为性质上具有某些弱点，所以“哲学”在日本的基础还是很薄弱的。在暴风雨般的启蒙时代以后,对于这种哲学的反动,也就特别激烈。

关于作为启蒙思想的哲学之所以衰落,可以举出各种原因来。例如从它的阶级基础来说明,可以说这种实证主义只不过是“武士阶级的实证主义”,因此,随着“武士阶级”的没落或官僚化,这种哲学也就不得不衰落了(参看麻生义辉:«近代日本哲学史»第5篇)。但只就“哲学”的接受过程来说明，那么它的衰落的原因则在于启蒙期哲学家所采取的“从虚学到实学”的接受方式，并没有从根本意义上认识东洋思想与西洋思想的对立。他们虽然承认实学，但并不立即拒绝儒学。这从西周把儒学和哲学等同起来的说法中可以看出来。启蒙期实学的主张,虽然是“直接接受西洋实证主义经验论的影响”，但也可以说它“同时又是与过去汉学中的形而上学理想主义——程朱一派的宋学——相对抗的古学的徂徕学精神在新的形式下的表现”(参看桑木严翼:«明治的哲学界»第86页)。即使在接受洋学的过程中，儒学还是以隐藏的形式生活在洋学家的思想之中。不久之后，欧洲的“哲学”就越发深入地要求与这种传统精神相对抗。另一方面，传统精神也通过对于启蒙期的实证

主义的批判，重新找到积极的自我主张和自我恢复的出路。在启蒙期的学问的分化过程中，早就可以看出这种迹象了。不仅如此，把“哲学”作为实学加以接受，这不过在特殊形式上接受欧洲“哲学”一部分，而不是接受欧洲“哲学”全部。事实上在欧洲，孔德、穆勒一流的实证主义和功利主义哲学，到了向帝国主义阶段过渡的时候，也就同时宣告衰亡了。在日本也是一样，为了克服启蒙期的哲学，是以某一种输入思想批判别一种输入思想的方式来进行的。学院派的“进化论”和“德国唯心论”的移植，就是它的一种形态。而传统的思想也由于同这些新输入的哲学思想结合起来，就越发在近代的粉饰之下，像“不死鸟”一样复活起来了。

学院哲学的形成

“启蒙哲学”与“学院哲学”的关系，用一句话说，就是前者产生了后者，而后者埋葬了前者。明治初年，以明六社为中心的启蒙学派，是日本哲学界的指导力量，同时又是稳定力量。他们虽然在程度上各有不同，但是都举起了实证主义的火炬。而“民选议院问题”却成了分析这些火光的分光镜。他们所主张的实学，如果真的是实学的话，当然要同这样的政治问题发生接触的。他们每个人对于“民选议院问题”所持的态度，造成了分化他们哲学的机缘。换句话说，就是民主主义变成了实学的试金石。对于“民选议院问题”采取渐进主义的他们大多数人，逐渐被吸收到政府的机构去了。其中之一的加藤弘之，曾积极地参加官学机构的建立，特别致力于“东京大学”的建设。这个大学就成了新时代“学院派”的起源。与此相对应，“报刊”哲学也从新产生出来。明六社同人之一的福泽谕吉，一面致力于私学的振兴，一面作为明治政府政策的同路人，展开评论工作，创造了稳健的“报刊评论”的模范；而从法国归来的中江兆民，则提倡自由民权理论家卢梭一派的急进的民主

主义哲学，创造了革命的“报刊评论”，或者说创造了革命运动的学风。这样，学界的分布图便逐渐复杂起来。加藤弘之虽然是学院派的创始人，但并不是学院派的哲学家。近代日本“学院派”的真正代表人是比较年青的一代，他们甚至在加藤弘之的头上也贴上了“唯物论者”的标签加以责难。

为了了解新生的学院派的性格，这里简单地回顾一下“东京大学”设立的经过。“东京大学”是以洋学为基础的近代的大学。在这个意义上，正如上面所述，它的起源可以远溯到旧幕府时代的“蕃书调所”(安政 3 年)。这个“蕃书调所”是针对儒学中心的“昌平黉”而新设立的学校，不久改称“开成所”(文久 3 年)，明治维新后，它的主要成员分别归属“静冈文学校”(教授：津田真道)和“沼津兵学校”(校长：西周)，逐渐被吸收到新政府的文教机构中。后来新政府为了恢复“昌平黉”，同时又重建“开成所”，任命加藤弘之为大学大丞，处理校务，不久改称“大学南校”(同年 12 月)。但是因为汉学派、国学派和洋学派之间关于新大学的理想发生了争执，以致大学不得不暂时停闭(明治 4 年)。不久，新设立的文部省公布了旨在发展作为实学的洋学的新学制(明治 5 年)，再开放“南校”为专门学校，命名“东京开成学校”(明治 7 年)。加藤弘之于 1877 年(明治 10 年)被任命为该校总理。同年 4 月，加藤弘之建议根据新学制的理想，创设近代大学。根据这个建议，把东京开成学校和东京医学校合并，产生了包括法、理、文、医四个学部的“东京大学”。此时新成立了文学部，加藤弘之被任命为法、理、文学部的首任总理(参看大久保利谦：《日本之大学》)。

这样建立起来的“东京大学”，一方面聘请外籍教师，并派送留欧学生，开展翻译工作，成为教育与学术近代化的中心；另一方面又作为国家官僚养成所，对于近代国家体制的完成作出了贡献。又于 1879 年(明治 12 年)设立了东京学士会院(现在学士院的前

身),启蒙期的学者几乎全部参加了这个会院。这新设的东京大学的成员是哪些人呢?除了外籍教师以外,日本人教师大概可以分为旧幕府时代的洋学家和新政府成立后就职的新进学者。后者多数是在美国受教育的年轻一代。在这些人们中,兴起了与启蒙哲学完全不同的新的哲学。作为这种学风的中心理论,就是所谓"大学的进化论"。

新设的东京大学把"哲学"作为一门"学科"来研究和讲授。因为这门学科最初的担任者英国人赛尔的讲义很通俗,所以毋宁说专门的哲学家以外的人们所提倡的进化论对于科学界的影响要更大一些。当时提倡这种学说的,主要有维新后留学美国的日本人教师和从美国招聘的外籍教师。当初与赛尔共同担任"哲学科"的社会学家外山正一,早就对于斯宾塞的思想作了很高的评价,并且尽力介绍斯宾塞的著作。外山原是前述"静冈文学校"的成员,从 1872 年(明治 5 年)起留学美国四年,在密歇根大学研究自然科学和哲学。植物学教授矢田部良夫也是和外山同时留学,在美国康奈尔大学学习,回国后主要根据赫胥黎学说提倡进化论。但最努力宣传这种学说的,却是动物学教授美国人莫斯(E. S. Morse)。他在大学内外宣传达尔文学说,并和反对这种学说的外国人传教士进行论战(参看莫斯:《日本日记》,石川译)。莫斯于 1879 年(明治 12 年)归国,翌年 8 月由莫斯介绍来日本担任哲学科教师的西班牙后裔美国人菲诺罗莎[1],据说一面讲授黑格尔哲学,一面宣传一种社会达尔文主义。

这样,"大学的进化论"便逐渐变成哲学界的时尚。而且因为

---

① 菲诺罗莎(Ernst Francisco Fenollosa, 1853—1908),美国哲学家、东方学者、日本美术研究家。1878 年赴日,在东京大学讲授哲学、逻辑学(1878—1888)。归国后任波斯顿美术馆东方部部长。主要著作:The masters of Ukiyoye, 1896; Epocho of Chinese and Japanese art, 2 卷, 1913. 等。

这种进化论采取了社会达尔文主义的方向，所以与信奉“天赋人权说”的启蒙哲学的对立也就更加严重了。但是作为学院派的主流，明显地趋向社会达尔文主义的，并不是由于自然科学出身的大学教授的倡导，而是由于从启蒙哲学转变过来的加藤弘之的动向。甚至可以说“大学的进化论”给他提供了作为赫克尔派的社会达尔文主义者的再出发点。1881年(明治14年)10月，以东京大学为中心而创刊的《东洋学艺杂志》，作为普及科学思想的综合性刊物，受到很大的欢迎。这个刊物从第一期起就刊载了加藤关于“人工选择说”的论文，以后又刊载了有贺长雄的斯宾塞派的“社会进化论”，对于这种倾向的哲学的发展有很大贡献。原来启蒙哲学是很关心社会学说的，因而也是属于社会科学的。所以进化论哲学如果只停留在纯粹自然科学领域，它们之间是不应该发生明显的冲突的。启蒙哲学如果只采取孔德和穆勒的实证主义，它们之间甚至还有一脉相通之处。问题就在于启蒙学派坚持着“天赋人权说”，而新学院派却把进化论应用于把握社会现象。社会达尔文主义的“适者生存”的原理，有着它的两面性：在其强调个性一点与自由放任主义发生联系；在其强调环境一点与国家统制主义发生联系。因此，社会达尔文主义哲学在欧洲也克服了以自然法为基础的自由主义，起了从孔德和穆勒的自由主义到帝国主义阶段的国家主义的媒介作用。在这里，无论是国内问题，或是国际关系，都被看作优胜劣败的关系，无论在社会上或国际上都肯定优者的地位，因而也就与继承启蒙期“天赋人权说”的人民平等主义的自由民权思想相对立，把既成事实的国家体制加以合理化。而且等到日本有了海外侵略野心的时候，这种学说便成了它的理论根据。这个情况只要看一看加藤的社会达尔文主义对于国家主义的抬头起了怎样的作用，就可以明白了。

如前所述，“大学的进化论”的代表人毋宁说是专门的哲学家

以外的人们。因而这种哲学不能说是今天所说的学院"哲学"。为了构成今天所说的学院哲学，还要等到日本人的专门哲学家开始在大学讲坛上活跃的"帝国大学"时代。"东京大学"变成"帝国大学"，并不只是名称的变更，而是表明大学的理想、方针本身向着国家主义方面的转变。与此相对应，学院派便逐渐致力于德国哲学的输入，通过这新输入的学说，展开了对进化论哲学的批判。

加藤弘之表明向新的国家主义转变是在1881年（明治14年），《东洋学艺杂志》也在同一年创刊。这一年在政治史上又是日本维新后达到转折点的一年。在这一年，一向主张根据英国式宪法即时开设国会的参议大限重信一派，由于所谓"十四年政变"被排挤出政府，产生了以伊藤博文为中心的新政权。这个新政权为了防止自由民权运动的巨浪，赶紧发布诏敕，宣称将于1890年（明治23年）制定钦定宪法，根据这个宪法开设国会。从这时起，新政府巧妙地运用镇压和怀柔的两手压制自由民权运动，一意向着天皇制绝对主义权力机构的合法化迈进。在这个时候，参事院议员井上毅就当前形势起草了一份进呈政府首脑部文书。这份文书的内容，从他后年参加制定宪法和教育敕语以及作为文部大臣大显身手的经历看来，是极饶兴趣的（《井上家文书》，明治14年11月7日《进大臣》亲笔稿本）。他首先担心自由民权运动的发展，认为"全国大势，不满情绪极为高涨，无异于受压缩的蒸汽"，并断言"现在如不速想对策，就要受到过激论者先发所制……大势一去，将不可收拾"。他又分析这种形势之所以造成，是由于与大隈等反对派有联系的福泽一派的天赋人权说。他写道："福泽谕吉的著作一出，天下少年翕然从之，当其感于胸奥，浸于肺腑，父不能制其子，兄不能禁其弟，这岂是一道布告号令所能挽回的？"他由此得出结论：只有用思想去对抗思想。其办法就是："一，领导中央和地方报刊；二，团结士族；三，兴办中学及职工学校；四，提倡汉学；五，奖励

德国学术。”这就是收买报刊; 加强官学机构; 压迫私学势力; 复兴汉学，教之以“忠爱恭顺之道”; 同时又奖励德国学术，以打击革命思想的温床——英法学术“直往无前之势”。作为一个官僚来说，他的观察是相当锐敏的。

这里特别值得注意的，是他建议除了复兴汉学之外，还要奖励德国学术。其奖励德国学术的理由，就是为了“使天下人心稍存保守风气”，而在欧洲诸国中，只有德国“政府即是王室政府”。明治政府内部由于德国在普法战争（1871 年，明治 4 年）中取得胜利，以及德国人法律顾问勒斯勒(H. Rösler)来日，开始对于德国的重视。而在井上的建议中也论到了如下的一点：自由民权运动越是像第三章中所提到的那样，利用穆勒、斯宾塞、卢梭等英法式的自由主义来猛烈攻击政府，政府也就不得不越发倾向于德国式的国家主义。他的这种议论，实际上也促进了这个倾向。第二年，即 1882 年(明治 15 年)伊藤博文赴欧调查宪法时，果然先到普鲁士，在那里找到宪法的样本，归国后又学习德国，迅速重新改编政府各种机构。教育制度、大学讲坛也不能例外。

随着学院的德国化，选派留学生和聘请教师的方针也明显地有了改变。“东京大学哲学科”第一届毕业生井上哲次郎于 1884 年(明治 17 年) 2 月，作为文科最初的文部省留学生被“派往德国研究哲学三年”。同年 8 月，森鸥外由陆军省派往德国留学。大学方面，非诺罗莎与英国人库珀(Cooper)等开始介绍康德哲学。到了 1887 年(明治 20 年)，从德国聘请布塞[①]来日本接替非诺罗莎和库珀，德国哲学便成为学院哲学的主流。布塞是洛采[②]系统的

① 布塞 (Ludwig Busse, 1862—1907)，德国哲学家。1887 年来日，任东京大学教师，讲授哲学概论、伦理学、美学、逻辑学 (1887—92)。主要著作: Philosophie und Erkenntnistheorie, 1894; Die Wechselwirkung zwischen Leib und Seele, 1900. 等。

② 洛采 (Hermann Lotze, 1817—1881)，德国哲学家兼生理学家。他的思想是自然科学的机械论和唯心主义的目的论的统一，促进了德国哲学中价值问题的兴起。

学者，他在大学用康德的《纯粹理性批判》作课本，并且“主张哲学史的研究是真正的哲学研究方法，对于后来日本哲学界学风影响很大”（桑木严翼：《西周的百一新论》）。到了1890年(明治23年)，前述的井上哲次郎携带哈特曼(Edward von Hartmann)的形而上学和黑格尔中央派[1]的哲学史知识回到日本。1893年(明治26年)，科贝尔(R. Köber)由哈特曼介绍来日本接替布塞。

在这期间进行筹备的国家主义学制改革，以1886年(明治19年)3月1日公布的“帝国大学令”宣告完成。大学令第一条是：“帝国大学以讲授适应国家需要的学术技艺及研究其蕴奥为目的。”这里特别加上“适应国家需要”一句，明白表示了这个改革的企图。据此看来，日本的大学既不是为了繁荣人民而教育人民的机构，也不是为了真理而探求真理的设施。它明白地宣称首先是为了“适应国家需要”。因此，在这样的大学，作为欧洲大学传统的“学术自由”(Lehrfreiheit)的理想，受到了本质上的限制。日本的学院哲学在它的创立当初就受到这样的限制。在这样的限制下的大学，将会放出怎样的哲学花朵呢？

学院哲学的性格

通过1889年(明治22年)宪法的公布，在法律上完成了天皇制绝对主义的明治政府，次年1890年又公布“教育敕语”，进一步表明了它的性格。这“敕语”原是侍讲元田永孚和法制局长官井上

---

① 原文作中央派，应为中间派。1831年黑格尔死后，他的学派分裂成左、中、右三派。左派以施特劳斯、鲍威尔、费尔巴哈等为代表；右派以 Göschel、Gabler、Hinrichs 等为代表；中间派以 Conradi、Rosenkranz、Schaller 以及哲学史家 J. E. Erdmann、美学者 Schasler 等为代表。这里说的黑格尔中间派的哲学史知识，指的应是 Erdmann 的哲学史著作。(Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der Philosophie, 3卷, 1834—53.; Grundriss der Geschichte der Philosophie, 2卷, 1865—67.)

毅两人合写的，山县首相和芳川文相[①]据说也参加了审议。这不外是用儒学主义和普鲁士主义来修饰日本神话，是上述井上毅建议的具体成果。维新以来围绕着教育的理想和目的这个问题，儒学的保守主义与洋学的开明主义之间，进行了反复的争论。这个争论现在通过"敕语"的权威性，明确地规定了以前者(儒学)为基础，向国家主义臣民教育的方向前进。这不但对于明治时代的教育史，而且对于近代日本史也给予广泛的长期的制约。因为从一开始就包藏在近代日本思想里头的"东洋道德"与"西洋道德"、"国权主义"与"民权主义"这两个对立的要素，在这里集中地表现为分别以前者("东洋道德"和"国权主义")占优势的方向；完成了一种畸形的综合。而且这个方向不断通过权力和权威被正统化，以后的日本思想史便进入这"敕语"所象征的那种沉闷的低气压圈内。

"敕语"所列举的"孝于父母，友于兄弟，夫妇相和，朋友相信……"这些品德，一个一个拿起来看，每一个都是正确的。但贯穿在这些品德中间的最嘹亮的主导旋律，却是强烈的国家至上主义伦理的高调，而且因为每一个品德都以天皇的神圣权威为背景，这就等于宣布了国民所不能争辩的教条。在"宪法"中被利用为政治上的中央集权机关的天皇，在"敕语"中被利用为思想上的中央集权机关。这种天皇统治在实际上发展起来之后，天皇个人就作为"现人神"而被神格化，国民作为"人的资源"而被物格化，科学和哲学则被放在"教学"[②]底下隶属于它。

当然，"敕语"的公布并不是马上就导致了这样的结果。在"敕语"能够发挥它的作用以前，并不能单凭它的创作者的意图而发挥作用，还必须有待于它的接受者也具备一定的条件。以后的日本

---

① 山县有朋(1838—1922)明治、大正时代的陆军军人、政治家。1888 年首次组阁。芳川显正(1841—1920)明治、大正时代的官僚政治家。1890 年任文部大臣。

② 教学：指教育与学术。

思想史，就是为了发挥这个"敕语"所包含的意义而进行顽强工作的历史。在"敕语"公布后不久，先由站在不同立场上的两个思想家——"基督教徒"内村鉴三和"学院哲学家"井上哲次郎——进行了这项工作。由于"踌躇和良心的苛责"而不愿向"敕语"致敬礼的内村鉴三，在直观上已经看穿了天皇的神格化及其背后的国家至上主义，而敢于提出这个问题来议论"教育与宗教的冲突"的不可避性的井上哲次郎，可以说也是确认内村的这种直观的正确性的。井上和内村及其他基督教徒的争论，是"敕语"企图在国民中间树立精神权威的最初尝试。

"教育敕语"的公布在思想史上具有的意义的重大性是和"教育与宗教的冲突"问题的重大性直接联系着的。这个问题发生以后，照理说在思想史上应该写下光辉的抗争的一页，但是事实上并没有发生这种抗争。正因为这样，可以说这个问题对于以后的思想史具有重大的意义。我们现在以它的主角井上哲次郎为中心来探索一下问题的意义。"敕语"是在 1890 年（明治 23 年）10 月 30 日公布的，而在德国留学的井上哲次郎恰好在一个月前，即 9 月 13 日回国。10 月 13 日井上升任教授。政府在"敕语"公布后，正在物色一个适当人物担任它的解释，结果选中了这个新归国的井上。井上非常感动地接受了这个"光荣"的任务（井上哲次郎:《明治哲学界之回顾》第 8 页）。他的解说稿先由天皇寓目，次年 9 月由文部省发表。这就是《敕语衍义》。他认为"国君之于臣民，犹如父母之于子孙"这种家族主义国家观，"国家和有机体相同，……君主比如心意，臣民比如四肢百骸"这种国家有机体说，以这两者相结合的国体论为基础的国家至上的忠孝伦理就是"敕语"的核心。这本书的发行册数据说达数十万册，又作为教科书被广泛采用，决定了以后修身教育的基本方向。

在这期间，1891 年（明治 24 年）1 月 9 日，发生了所谓"内村鉴

三不敬事件”。事件的经过大致如下。在这一天，第一高等学校举行了“教育敕语奉读仪式”，教职员和学生全体向新发下来的天皇亲笔署名的敕语致敬礼。但是这时只有嘱托教员内村鉴三一人，本着基督教的良心，没有致敬，仅仅低了一下头。这件事后来成了问题。他在听了校长对他解释向敕语敬礼与宗教上的礼拜不同的道理，并且与教徒友人商议之后，准备重新致敬礼。但这件事情成了报刊上的话题被广泛宣传，内村终于在同年2月3日被免去第一高等学校教员的职务。由于这次事件，社会上对于基督教与国家教育的关系就更加关心了。刚好在这个时候，《敕语衍义》的著者井上发表了一篇谈话(《教育时论》第272期，明治25年11月)，指出基督教违背“敕语”的国体，由此引起了所谓的“冲突”争论。

井上的主张被概括在《教育与宗教的冲突》(明治26年)一文中，其要旨大致如下：“敕语的主要之点，简单地说，就是国家主义。而耶稣教却极端缺乏国家精神，不但缺乏国家精神，而且违背国家精神。”井上又谈到国家主义的伦理，他说：“孝于父母，友于兄弟，归根到底还是为了国家，自己的身体应该献给国家，为君父牺牲，”这完全是忠君爱国的伦理。依他看来，基督教恰好与此相反，它首先提倡平等主义，违背忠君爱国的伦理。就是说，基督教徒认为“君父之上还是天父，还有耶稣”，所以它故意不把忠孝看做最高伦理；基督教徒又认为在唯一至高的上帝面前，“天皇和贱民一律平等”，所以就不能把天皇看做至尊。基督教徒又提倡博爱主义，这也是与忠君爱国的伦理相违背的。依井上看来，耶稣的博爱与墨子的兼爱相同，是无差别的爱，因而与先爱自己的家族和民族、由近及远的孔孟的有差别的爱不同，因此，如果“万国同爱，忠君爱国之情就算结束了”。井上就这样得出结论：基督教“归根到底是不能与敕语的精神相合的”。

井上对于基督教的这种批判，恐怕不能说是完全歪曲了基督

教的本旨而非难其不妥当。当时基督教对于井上解释为国家至上主义的“敕语”确实具有冲突的一面。而且井上的这种“敕语”解说，从“敕语”公布的政治意图说来，应该说是正当的。因此，基督教方面对于井上哲次郎的反批判，不应该仅仅针对井上的国家主义的解说，而应该针对“敕语”本身的国家主义本质。但实际上基督教方面所进行的反批判，却大部分根据世俗权威和超世俗权威的二元论，仅仅说明信仰基督教与尊敬天皇和忠君爱国的伦理并不互相冲突，而避免同国家权力——它企图把这两种权威统一为一种权威——的动向发生正面冲突。井上根据“敕语”的国家主义一元论，说明基督教与“敕语”的冲突是不可避免的，这一方面比起基督教徒的不明确的“冲突”回避论来，可以说有条理得多；另一方面学院哲学却通过井上的行动给自己掘下了坟墓。事实上，井上这时虽然是替国家至上主义的法庭担任着检察官的角色，但是到了三十年后，这个法庭却把井上本人作为被告而加以起诉。这就是 1926 年(大正 15 年)的所谓“井上哲次郎不敬事件”。

参加井上哲次郎所引起的“冲突”论争的，除了基督教徒之外，还有佛教徒、哲学家，他们在这里进行了激烈的争辩。然而这个可以同过去的“设立民选议院”论战相比拟的论争，由于甲午和日俄两次战争相继而起，重要问题并没有得到解决，就在全国兴奋的旋涡中云消雾散了。但我们这里还需要继续叙述一些学院哲学发展的经过。下面就以井上哲次郎为中心加以论述。首先看一看在《敕语衍义》中已经奠定了基础的井上的“国民道德论”是怎样展开的。关于它的思想在实际上作为修身教育在国民中间渗透的过程暂且不谈，这里只限于考察它在理论上的发展。现在把井上的比较晚期的著作《国民道德概论》(明治 45 年)作为这一考察的路标来加以探讨。他在这本书里用“综合家族制度”这个名词来表现他在《敕语衍义》中所叙述的国体观。依他看来，普通每个家族的制

度是个别家族制度，把每个家族综合统一起来的国家的制度是综合家族制度。后者就是日本的国体。只有在这里，前者的伦理"孝"才能与后者的伦理"忠"相一致。在日本这个国家，天皇是家长，臣民是家族成员。因此，"综合家族制度就是万世一系的皇统。"而且依他看来，这万世一系的皇统不外就是《日本书纪》的神敕所谓"天壤无穷"[①] 的实现。这样，由于把历史和神话无批判地结合在一起，就逐渐替天皇神格化和天皇制神秘化的日本版"二十世纪神话"开辟了道路。

不过，在这里必须注意的是井上用这个国民道德论，一方面与前代启蒙主义的道德论对立起来，另一方面又与同时代和稍后的学院派的伦理学对立起来。这一点是决定井上的哲学思想在日本思想史上所占地位的重要标志。井上批判启蒙主义道德论的主要论点，最明显地表现在他对于福泽谕吉的批判里。他一方面承认福泽的"独立自尊"思想的意义，但另一方面又认为"在绝对的意义上来说是行不通的"，因此他企图用"服从"的观念来加以补充。其理由就是因为"如果把没有服从的独立自尊向群众宣传，就难保不酿成破坏运动"（井上哲次郎：《论独立自尊主义的道德》，《哲学杂志》第 160 期，明治 33 年）。他企图先容许市民的个人自由，而在个人自由的基础上建立起官僚的特权阶级。这里可以清楚地看出他的官僚性格。最后他把福泽的学说断定为"多少带有物质主义的没有系统的功利主义"（井上：《明治哲学界的回顾》第 19 页）。在这样规定了启蒙主义道德论之后，他说明自己的道德论的特征是针对功利主义的理想主义和针对物质主义的精神主义。他又对于中岛力造等学院派伦理学的方式加以批判。他说："伦理有普遍的一般的方面和特殊的差别的方面，"因此，"如中岛力造等只靠翻

① 根据《日本书纪》所载的神话，天照大神赐给其孙琼琼杵尊的敕书是："苇原千五百秋之瑞穗国是吾子孙为王之地也，尔皇孙去而行治，宝祚之隆，天壤无穷"。

译介绍西洋伦理来讲一般的普遍的伦理，对于东洋伦理，尤其是日本的国民道德却一字不提，”这样“忽视特殊的差别的方面”显然是不正确的。针对中岛力造一派的伦理学，他主张“把东西伦理打成一片”的伦理。

井上把启蒙期所采取的“从虚学到实学”的公式倒转过来，改变成“从物质主义到精神主义”；又对于新兴的学院派的欧化主义倾向，提倡“东洋文化加西洋文化”的综合主义。这在近代日本思想史上，不只是井上道德论所表示的方向，同时也是井上的全部哲学思想所表示的方向。哲学家井上哲次郎在这里展开了怎样的思想呢？他一生孜孜不倦地反对前代的“实学”的实证主义哲学，主张“纯正哲学”的形而上学；反对后代的学院派的“认识论”，主张“现象即实在论”。他的最后目的就是“东洋文化加西洋文化”的哲学综合，他把这种综合作为自己的“哲学方法论”反复加以提倡。当他用哲学的方法研究儒学并把东洋哲学引进学院时所表现的热情，就是来自这种“方法论”的。但他所企图的综合并不能叫作综合，不过是一种折衷而已。

学院派的“哲学家”们

井上哲次郎作为学院哲学的确立者，作为国民道德的鼓吹者，对于明治、大正、昭和三代的思想界具有重大的意义。现在根据他自撰的《巽轩年谱》（巽轩是他的别号）探讨一下他九十岁的一生。1855 年(安政 4 年)生于福冈县太宰府，父亲是一个医生，哲次郎是他的第三个儿子。初学汉学、英文，1875 年(明治 8 年)进京，入东京开成学校，二年后毕业。1877 年（明治 10 年）入新开办的东京大学，专攻哲学，1880 年毕业。1882 年任文学部副教授，1884 年赴德留学，1890 年归国，同年升任教授。1891 年被授予博士学位。1897 年(明治 30 年)至 1904 年（明治 37 年）任文科大学长，

1923年(大正12年)退职(在这期间,从1916年起任"哲学会"会长)。1925年(大正14年)任大东文化学院总长兼贵族院议员。1926年因笔祸事件辞去一切公职。(因为他在《我国体与国民道德》一书中谈到日本现存三件神器,指出其中镜和剑是赝造品,造成了对于皇室的不敬。他又在这里使用"王霸"等字句,被批判为用儒学来解释国体。井上害怕问题扩大,自动停止该书发售。1929年即昭和4年,因此事受暴徒袭击,伤右眼。)昭和改元后,任"国际佛教会"、"素行会"等会长,死于1944年(昭和19年)。

井上著作极为丰富,包括许多方面,大别之有下列四种:(一)属于启蒙性质方面的,有《哲学字汇》(明治14年)、《新体诗抄》(明治16年)、《心理新说》(明治15年)、《西洋哲学讲义》(明治16年)等。(二)属于形而上学(哲学的世界观)方面的,有《伦理新说》(明治16年)、《伦理与宗教的关系》(明治35年)等。他所主张的"现象即实在论",主要在1894年(明治27年)以后的《哲学杂志》发表。其概要可参考《明治哲学界的回顾》(昭和7年,岩波讲座:《哲学》)。(三)属于国民道德论方面的,有《敕语衍义》(明治24年)、《教育与宗教的冲突》(明治26年)、《国民道德概论》(明治45年)等。这方面的著作愈后期出得愈多,昭和改元后有《大日本国体曼陀罗》(昭和5年)、《战阵训本义》(昭和16年)、《日本精神的本质》(昭和16年)等。(四)属于东洋哲学方面的,有《日本阳明学派的哲学》(明治33年)、《日本古学派的哲学》(明治35年)、《日本朱子学派的哲学》(明治39年);除了这三部作之外,还有《武士道丛书》(明治38年)等。关于他的道德论在思想史上的意义,上面已谈了一些,现在简单地谈一谈他的形而上学(哲学的世界观)的意义。

井上致力于形而上学(哲学的世界观)的研究,早在他未出国前的著作《伦理新说》一书中开始萌芽。他留学当时,正是德国唯心论衰退后的极端反"形而上学"的时期,而他回国后所展开的学

说却是“现象即实在论”这种极端形而上学的东西，这个事实从表面上看来，好像很难理解，但如果知道他留学的目的就是要研究“形而上学”的，那就不足为怪了。《伦理新说》本身除了一些浮夸的词藻以外，只不过是西季威克（Sidgwick）式的唯心主义伦理学掺杂上斯宾塞式的进化论，再附加一些东洋思想的模糊学说而已。但是这部书的一贯意图，是在对于当时的实学，从伦理学的观点加以再探讨，并且深入到“形而上学”（哲学的世界观）来替伦理学奠定基础。他的这种意图一直继续到后来很久的一段时期，所以值得注意。他认为欲知“伦理之大本”，必须先知作为“宇宙之本体”的“万有成立”（universal existence〔普遍存在〕）。“万有成立”是不可知的，我们只能通过遵循它所表现的“宇宙化醇的规律”（进化的法则）来实现道德的善。这里所说的“万有成立”，到了后来便更加明确地发展起来，成为“现象即实在论”的“实在”。“万有成立”这个概念不但相当于斯宾塞的“不可知物”（unknowable）和康德的“自在之物”（Ding an sich），而且相当于儒教的“太极”、佛教的“如来藏”。这里不但可以看出井上的“形而上学”的企图，而且可以明白看出他的东西哲学综合的企图。但《伦理新说》还不过是他粗糙的幼稚的习作。

以下再谈一谈井上归国后所主张的“现象即实在论”。所谓“现象即实在论”，据井上自己的德译，就是 Identitätsrealismus——说明现象与实在是“同体不离，二元一致”的“形而上学”的一元论。依他看来，现象就是外的经验的对象，实在就是根据内的直观的观念。哲学的任务就在于阐明这个实在的观念。如果只认为现象就是实在，就成为“素朴实在论”（指赫克尔和加藤弘之的进化论哲学）；如果只认为现象与实在有区别，就成为“二世界论”（指康德和哈特曼的哲学），这两种看法都是错误的；毋宁是“实在与现象归根到底是同一世界”，我们把这同一世界“在客观上加以体验

的时候，就表现为现象；在主观上加以思考的时候，就表现为实在。”主张两者的区别中有同一，就是“现象即实在论”。只看到同一、不看到区别的“素朴实在论”，与只看到区别、不看到同一的“先天唯心论”和“先天实在论”都是片面的。“现象即实在论就这样能够摆脱所有难点，使人觉得八面玲珑，非常灵活。”(以上引语均据井上：《现象即实在论的要领》，《哲学杂志》第123、124期，明治30年。)

“实在”的概念确比前一部著作的“万有成立”更为明确得多了。不仅如此，他在这里提出的并加以探讨的对象的感觉的存在(现象)，与非对象的非感觉的存在(实在)的区别和关联的问题，据说直到今天仍旧包含着涉及“存在论”哲学根本课题的东西（伊藤吉之助:《井上哲学的一面》，《中大纪要》，昭和30年)。又当这篇文章发表的时候，蟹江义丸在《哲学杂志》(第122期，明治30年)上用匿名发表文章，给它很高的评价，认为“这篇文章可以说是西洋哲学输入日本以来，在日本发表的纯正哲学的新意见的嚆矢”。这并不是没有理由的。但这里所主张的“现象即实在论”的“即”字的涵意，只是用佛教上的“圆融相即”的概念来说明，尚未能达到用欧洲哲学加以充分明快的分析。果然在刊登蟹江的文章的《哲学杂志》同一期，另外有人也用匿名发表了一篇文章，明确指出了这个缺点。他认为井上、外山等已经成名的大家的议论，虽“其题目十分远大，但其论据却很粗漏，解释不够充分”，并指出他们“可以充当议论内容的特殊问题”，特别对于“认识论”与“哲学史”缺乏充分踏实的研究。这里可以看出井上所培养出来的学院哲学的年轻的一代，已经通过对于井上的“纯正哲学”的批判朝着新方向前进的姿态。他们不是走向井上所企图的把欧洲哲学的接受提高到东西方哲学综合的方向，而是一面批判欧洲哲学接受的不完备，一面朝着大正学院派的教养主义迈出了第一步。

作为学院哲学创设时期的哲学家，与井上齐名，但比井上还值得重视的，是大西祝。大西与井上共同致力于发展学院派哲学的基本方式——德国唯心论哲学的移植与东西文化的综合，但是他对于井上的反启蒙主义、国家至上主义的倾向则采取明确的反对立场。就是说，他采取的是批判主义的启蒙主义、反国家至上主义的立场。从这一点看来，欧洲近代市民社会的“哲学”并不是通过井上，而是通过大西才有了被移植和接受的可能性。而在事实上，学院派的传统除了井上所创始的传统以外，还有大西所创始的传统。但他不幸于1900年(明治33年)致力于京都帝国大学文科的创立期间，刚刚三十六岁就夭逝了。无论从他在思想史上的地位说，或从他的学风说，他都配称为“日本的康德”。大西于1864年(元治元年)生于冈山城下，父亲是藩士，大西是他的第三个孩子。1877年(明治10年)大西入京都同志社，在该校神学科毕业后，于1885年入东京大学专攻哲学，1888年毕业。毕业后在东京专门学校(早稻田大学)和高等师范学校讲授哲学，兼任《六合杂志》编辑。1898年(明治31年)留学德国，归国后不久逝世。遗稿有《大西博士全集》(七卷)。

大西与井上两人见解的差别，最明显地表现在他们对上述“冲突”问题所抱的态度。大西企图通过反对井上的“教育敕语”解说，来反抗哲学为臣民教育服务。井上有意识地把“敕语”同忠君爱国的伦理结合起来，而大西则一面承认“敕语”，一面却认为“敕语只不过列举国民所应遵守的品德，并不是研究伦理”，企图分散“敕语”的国家至上主义的效果，并且发出警告说：“如果有人认为敕语是为了公布一定的伦理学说而公布的，那结果就不得不把某些伦理学家处以死刑。这决不是保护学术研究自由的办法”(《教育敕语与伦理说》，明治26年，全集第6卷)。他说：“在这一点上我不得不和井上博士争辩，不得不批判井上博士”(《当今的冲突论》，明

治 26 年，全集第 6 卷)。关于井上的“冲突”论，大西认为基督教和佛教同是非国家的，但并不是反国家的，因此，在原则上基督教与国家教育并不冲突，现在发生的冲突，与其说是基督教与国家教育的冲突，不如说是国内的“进步与保守的冲突”，也就是说并不是基督教与国家冲突，而是基督教与国家中保守的教育思想的冲突。大西由此得出结论说：在这个场合，“国家应该大胆地把双方的倾向统一起来，利用它们的冲突和钻研使自己有利和进步。”

大西在大体上是承认“敕语”的；他并不反对“敕语”，他反对的只是企图使“敕语”成为道德权威的势力。同样，他并不反对“国家主义”，而只是反对“国家至上主义”。他断言：“如果有一国元首，强迫一个哲学家把他所信为大真理的东西说成不是真理，那末，这个哲学家岂不应该坚持自己的信仰，虽被处以极刑亦在所不辞吗？这岂不是为真理牺牲自己生命的学者的本分吗？”但是他另一方面又对于这天皇制国家的健全性抱着幻想，说“为什么要说在我日本(有一个圣天子在上的立宪国家)必定发生这种冲突呢？”那末，他所幻想的健全的“国家主义”又是什么呢？那就是基于世界文明主义的国家主义。就是说，“国家应该为了给予世界人类以幸福生活而存在”(«国家主义的解释»，明治 28 年，全集第 6 卷)。依他看来，给这种国家主义奠定基础的哲学，应该是主张“有目的的进化”(teleological evolution)的哲学。大西所说的“国家主义”与把国家看作“理想的世界进化的机器”的黑格尔国家论是最接近的。这个“有目的的进化”就是他的哲学的基本概念(参看«良心起源论»，全集第 5 卷)。

以下观察一下大西与井上两人在“纯正哲学”上见解的异同。大西在反对实证主义的启蒙哲学、采取理想主义的形而上学这一点上，是同井上一致的。又在考虑东西方思想的综合这一点上，也和井上一致。但大西的“形而上学”是以认识论为基础的批判主义

的"形而上学",他的东西方思想的综合是批判的综合,这一点与井上不同。从这一点可以看出,日本的哲学到了大西祝,才接受了康德的批判主义精神。他说:"所谓西洋主义或日本主义,急进或保守,都是只看见事情的一面,在思想上需要有一个站在它们上面加以统一的主义,我以为批判主义就是处在这种地位的主义。""我以为可以充当批判的标准的只有一个,那就是我们的道理心……我们的理性在思想上是我们的至尊者,不经过这个至尊者承认的,就不足以接受康德所说的'真实的尊敬'"(《方今思想界的要务》,明治22年,全集第6卷)。他认为旧的实证主义进化论不能把自然的进化同道德上的理想区别开来,从来的类推主义形而上学不能把空想的思辨同科学的认识区别开来,因此他企图用批判主义精神来批判它们,并通过批判主义认识论的媒介来建设"有目的的进化"的"形而上学"。因为他不幸过早逝世,结果没有完成这个积极的方面,但是在批判方面却给予了后来哲学的发展以不少影响。井上企图在封建传统思想中去寻找"东洋文化加西洋文化"的支柱,因此他具有倒退到启蒙期以前的倾向;与此相反,大西则企图在批判主义的理性中去寻找这个支柱,因此他坚决地向前推进了启蒙期的工作。我们可以在这里看出创设时期学院哲学内部极为鲜明的对立和紧张的关系。

在井上与大西的这种对立的情况下,当时的学院哲学有那些人物呢?井上在1880年(明治13年)大学毕业,大西在1887年(明治21年)大学毕业。这个期间在哲学科毕业的有:1882年(明治15年)的有贺长雄,1883年(明治16年)的三宅雄二郎(雪岭),1885年(明治18年)的井上圆了等。以这些新进的大学毕业生为中心,再加上加藤弘之、西周、西村茂树、外山正一等已成名的学者,于1884年(明治17年)成立了"哲学会"。当初会员只有二十九人,1886年年末达到六十六人,1887年2月出版了《哲学会杂

志》。这个杂志起初主要刊登一些关于"哲学"的定义和研究范围等解说性论文，以及元良勇次郎(1859—1912年)等关于"精神物理学"(指"实验心理学")的介绍性论文。当时元良在大学担任心理学的课程，介绍从美国学来的新知识，受到学生的热烈欢迎。他具有浓厚的实证主义倾向，是一种能量论者。在东京"帝国大学"，后来由于布塞等人的影响，逐渐开始了德国哲学和哲学史的研究，1891年(明治24年)，《哲学会杂志》连续刊登了中岛力造(1858—1918年)的论文《康德的批判哲学》。中岛担任伦理学课程，根据格林(T. H. Green)的自我实现说讲授理想主义伦理学。他是同志社[①]毕业的基督教徒，在内村"不敬事件"发生时，他作为第一高等学校的同事，一直拥护内村。大西开始发表他的理想主义伦理学说，就是在这个时期。后来中岛和大西都对社会主义表示同情，大西发表《社会主义之必要》(明治29年)，中岛据说在讲义中讨论了社会主义。另外，在学术界还出现了从历史上研究东洋哲学的趋势。但是所谓"纯正哲学"的研究仍然处在萌芽状态，到了1892年(明治25年)杂志改称《哲学杂志》扩大篇幅以后，它才开始有所发展。1893年科柏尔来日本接替布塞。同年9月入学听他讲课的，是哲学界的年青一代——桑木严翼、姉崎正治、高山林次郎(樗牛)等。1894年5月西周逝世。同年7月西田几多郎在选科毕业。8月爆发了甲午战争。

① 即后来的同志社大学，明治8年成立时称同志社，是基督教学校。